La genealogía de la moral

Friedrich Nietzsche



Lectulandia

La genealogía de la moral es la obra más sombría y cruel de Friedrich Nietzsche. Su primer tratado se ocupa de la contraposición entre los conceptos de «bueno» y «malo», así como de la posterior transformación de su significado por obra de la interpretación judeo-cristiana. El segundo tratado analiza la mala conciencia, cuya causa en épocas primitivas era la culpa entendida no en el sentido de responsabilidad moral, sino como equivalente a una deuda material. La última parte, que anuncia el nuevo ideal del superhombre, analiza el significado del ascetismo.

Nietzsche realiza en La genealogía de la moral un ejercicio de aplicación de su psicología de la 'voluntad de poder'. Se trata de derivar todas las nociones espirituales a partir del cuerpo, entendido este como un conjunto de pulsiones reducidas, en último término, a la voluntad artística de poder, o fuerza en que consiste la vida.

Friedrich Nietzsche

La genealogía de la moral

Un escrito polémico

ePUB v1.1

boterwisk 01.01.12

Título original: *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*
Friedrich Nietzsche, 1972, 1996.
Traducción: Andrés Sánchez Pascual
Diseño/retoque portada: boterwisk

Editor original: boterwisk (v1.0 a v1.1)
ePub base v2.0

Introducción

Estos «tres decisivos trabajos preliminares de un psicólogo para una transvaloración de todos los valores» (Nietzsche, en Ecce homo, p. 110) [*], de los que se compone La genealogía de la moral, han sido considerados siempre como la obra más sombría y más cruel de su autor. Es éste un libro a cuya base se encuentra una veracidad radical de Nietzsche para consigo mismo y para con sus lectores; las inhibiciones de todo tipo caen cada vez más, y así la verdad va quedando desnuda, «toda verdad, incluso la verdad simple, áspera, fea, repugnante, no-cristiana, no moral… Pues existen verdades tales» (véase luego, p. 30). Nietzsche actúa aquí como alguien que, frente a una serie de enmascarados, tiene la osadía de alargar su mano y arrancar de un golpe la careta. Ahí tenéis, nos dice, lo que de verdad son la conciencia, la compasión, el bien y el mal, el sacerdote, y sobre todo, y ésta es una revelación terrible, el sacerdote enmascarado; es decir, el filósofo, esto es, el filósofo habido hasta ahora. Pues yo anuncio una nueva filosofía. Hasta ahora, dice Nietzsche, el filósofo ha distado mucho de ser un espíritu libre: todavía creía en la verdad. Es necesario preguntarse por el valor de la verdad, es necesario «poner en entredicho alguna vez, por vía experimental, el valor de la verdad» (véase luego, p. 175). Por otro lado, el carácter no-aforístico, sino continuado y sistemático de esta obra ha sido un segundo elemento que ha llamado siempre la atención de los estudiosos sobre ella. Nietzsche no se contenta aquí con lanzar una estocada —un aforismo— sobre un problema, como hacía en obras anteriores, para continuar adelante a la caza de otras cuestiones, otras resistencias, otras luchas, sino que se enfrenta a tres problemas y morosamente los sigue y persigue hasta sus últimos escondrijos. Para ello acude a todo su refinado arte de psicólogo y, muy en particular, a sus conocimientos históricos. Podía, sin duda, realizarlo, pues se encontraba en la cumbre de su madurez. En el verano de 1887, mientras compone esta obra en Sils-Maria, Nietzsche siente que se aproxima su otoño, un otoño cargado de frutos, que luego, cuando sople el viento del cercano hundimiento psicológico, dejará caer al suelo la atropellada muchedumbre de verdades que se agolpan en las obras del año siguiente. No se trata en este libro de ideas que vinieran a la mente de Nietzsche precisamente en este verano. Son verdades ya antiguas, procedentes incluso de su infancia, pero cuya perduración refuerza en él «la gozosa confianza de que, desde el principio, no surgieron en mí de una manera aislada, ni fortuita, ni esporádica, sino de una raíz común, de una voluntad fundamental de conocimiento» (véase luego, p. 18).

Estructura de La genealogía de la moral

Unos meses más tarde, en esa especie de Juicio Universal de sí mismo y de su obra que es el Ecce homo, Nietzsche realiza la autocrítica de este libro. No nos habla

aquí de las circunstancias de su nacimiento, como hace al referirse a otros escritos; su publicación estaba demasiado cercana aún; y, por otro lado, había explicado ese punto en el amplio prólogo. Por el contrario, en unas líneas iluminadas por el fuego de una ardiente autorreflexión, pero aparentemente serenas y frías, nos traza su estructura. Dicen así:

Los tres tratados de que se compone esta Genealogía son acaso, en punto a expresión, intención y arte de la sorpresa, lo más inquietante que hasta el momento se ha escrito. Dionisio es también, como se sabe, el dios de las tinieblas. —Siempre hay un comienzo que debe inducir a error, un comienzo frío, científico, incluso irónico, intencionadamente situado en primer plano, intencionadamente demorado. Poco a poco, más agitación: relámpagos aislados; verdades muy desagradables se hacen oír desde la lejanía con un sordo gruñido, —hasta que finalmente se alcanza un tempo feroce (ritmo feroz), en el que todo empuja hacia adelante con enorme tensión. Al final, cada una de las veces, entre detonaciones horribles del todo, una nueva verdad se hace visible entre espesas nubes. —La verdad del primer tratado es la psicología del cristianismo: el nacimiento del cristianismo del espíritu del resentimiento, no del «espíritu», como de ordinario se cree, —un antimovimiento por su esencia, la gran rebelión contra el dominio de los valores nobles. El segundo tratado ofrece la psicología de la conciencia: ésta no es, como se cree de ordinario, «la voz de Dios en el hombre», —es el instinto de la crueldad, que revierte hacia atrás cuando ya no puede seguir desahogándose hacia fuera. La crueldad, descubierta aquí por vez primera como uno de los más antiguos trasfondos de la cultura, con el que no se puede dejar de contar. El tercer tratado da respuesta a la pregunta de dónde procede él enorme poder del ideal ascético, del ideal sacerdotal, aunque éste es el ideal nocivo par excellence, una voluntad de final, un ideal de decadence. Respuesta: no porque Dios esté actuando detrás de los sacerdotes, como se cree de ordinario, sino faute de mieux (a falta de algo mejor) —porque ha sido hasta ahora el único ideal, porque no ha tenido ningún competidor. «Pues el hombre prefiere querer incluso la nada a no querer…» Sobre todo faltaba un contraideal —hasta Zaratustra. —Se me ha entendido. Tres decisivos trabajos preliminares de un psicólogo para una transvaloración de todos los valores. —Este libro contiene la primera psicología del sacerdote (Ecce Homo, pp. 109-110).

Sobre el Tratado primero: «bueno y malo», «bueno y malvado»

El comienzo «frío, científico, incluso irónico», se refiere aquí a los psicólogos ingleses. Nietzsche se burla suavemente de ellos, de esas ranas viejas, frías, aburridas, que chapotean en la ciénaga humana. Siente cariño por ellos, le gustaría que fuesen valientes y magnánimos.

Pero en seguida viene la grave acusación: carecen de espíritu histórico. Se

contradicen al atribuir los conceptos del bien y del mal al olvido y al hábito. En este punto resulta más coherente, dice, aunque no más verdadero, Spencer.

Hace falta, pues, acudir al espíritu histórico, hace falta recurrir a la genealogía y, más en concreto, a la etimología. ¿Qué significan las palabras, y cuál es la historia de su metamorfosis intelectual? Nietzsche analiza el vocablo «malo» (schlecht), que significó originariamente el «simple», el hombre vulgar y bajo. En cambio, el concepto «bueno» (gut) se refería al hombre de rango superior, al noble, al poderoso, al señor. Las valoraciones brotaban, por tanto, de una forma de ser, de una forma de hallarse en la vida y en la sociedad. Aunque es posible que algunas de las etimologías aducidas aquí y en otros lugares por Nietzsche estén equivocadas, lo decisivo es haber penetrado hasta la fuente de donde brotan los valores.

«Poco a poco, más agitación; relámpagos aislados» —había dicho Nietzsche. En efecto, a partir del § 6 comienzan las verdades desagradables. Nietzsche alude a la casta sacerdotal, degeneración y, más tarde, antítesis de la casta caballeresca y aristocrática. Los hábitos de aquélla son contrarios a los de ésta: los sacerdotes se dedican a incubar ideas y sentimientos; de ahí su neurastenia, dice Nietzsche. Pero el remedio que inventan para curar su enfermedad ha sido más peligroso que la enfermedad misma: los sacerdotes inventan la religión, inventan la metafísica hostil a los sentidos, inventan el «otro mundo». Con ello, sin embargo, el hombre se ha convertido en un animal interesante, con ello el alma humana se ha vuelto profunda y malvada (bose). Así aparece por vez primera la maldad, a diferencia de la anterior malicia.

Y Nietzsche pasa ahora a señalar concretamente con el dedo la fuente de la nueva valoración: esa fuente es el resentimiento, es la sed de venganza del sacerdote y, sobre todo, del pueblo sacerdotal por excelencia: el pueblo judío. Antes, en tiempos más sanos, las valoraciones se atenían a la realidad: no existía más que lo bueno (gut), es decir, las cualidades del hombre fuerte y poderoso, y lo malo (schlecht), las peculiaridades del hombre simple y bajo. Pero el resentimiento introduce una transvaloración: ahora los valores son lo bueno (gut) y lo malvado (bose). La transvaloración consiste en que ahora se llama malvado al que antes era el bueno, ahora se llama malvado al poderoso, al violento, al lleno de vida. En cambio, se llama bueno al que antes era el malo, esto es, al hombre bajo, simple, indigente, enfermo. Y por fin viene la nueva verdad de este primer tratado: la psicología del cristianismo. El cristianismo es el heredero de la transvaloración moral realizada por el pueblo judío, es el heredero de la rebelión de los esclavos en la moral. El cristianismo, dice Nietzsche, no es la religión del amor, sino la religión del odio más profundo contra los buenos, es decir, contra los nobles, poderosos, veraces. El cristianismo ha «redimido» al género humano, dice Nietzsche con ironía: lo ha redimido de los señores. Han vencido, al menos por el momento, los plebeyos.

Sobre el Tratado segundo: «culpa», «mala conciencia» y similares

También aquí el comienzo es frío y sereno, Nietzsche empieza hablando de la capacidad de olvido, que es una fuerza activa, y no meramente pasiva, como se cree. La capacidad de olvido es una forma de la salud vigorosa. En ocasiones, sin embargo, es necesario recordar: cuando se hacen promesas; y por ello es necesario crearle al hombre una memoria. ¿Cómo se le crea una memoria al hombre, es decir, a ese animal del instante, a ese animal solicitado por afectos contrapuestos, que lo arrastran de un lado para otro? Es difícil crear esa memoria, y sólo puede hacerse causando daño: «para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria» (véase luego, p. 69). Y a esa memoria, a ese sentimiento de poder disponer del futuro, el hombre lo llama «su conciencia». Ahora bien, ¿de dónde viene la «mala conciencia»? Y aquí Nietzsche acude una vez más a la genealogía, remontándose a los tiempos prehistóricos. La mala conciencia viene de la culpa (Schuld). Pero la culpa no es nada que tenga que ver con la responsabilidad moral, sino que es una deuda (Schuld), esto es, una relación entre un acreedor y un deudor. Cuando el acreedor es la sociedad, y el que contrae la deuda, es decir, el que comete la culpa, viola sus compromisos con aquélla, olvidándose de lo prometido, entonces la sociedad descarga sobre él sus golpes más crueles. El hombre está, pues, preso de la sociedad, y al no poder desahogar sus instintos hacia fuera, los descarga hacia dentro: así se forma la «interioridad» humana. Tal es la verdad nueva de este segundo tratado:

Yo considero que la mala conciencia es la profunda dolencia a que tenía que sucumbir el hombre bajo la presión de aquella modificación, la más radical de todas las experimentadas por él, —de aquella modificación que se dio cuando el hombre se encuentra definitivamente encerrado en el sortilegio de la sociedad y de la paz… Pero con ella se había introducido la dolencia más grande, la más siniestra, una dolencia de la que la humanidad no se ha curado hasta hoy: el sufrimiento del hombre por el hombre (véase luego, P. 95). Nietzsche considera asimismo que los dioses deben su origen a este sentimiento de deuda, de culpa (Schuld). Las viejas estirpes se sentían deudoras de sus antepasados. Y para pagarles su deuda (esto es, para redimir su culpa) les ofrecen sacrificios; cuanto mayor es la deuda, tanto más poderosos se presentan los dioses, hasta que, cuando se considera que la deuda es impagable, llegan los dioses a su máxima altura: al Dios único y omnipotente. Por eso, dice Nietzsche, el ateísmo consiste en no tener deudas (Un-schuld) con los dioses; es una segunda inocencia (Unschuld), una vuelta a una existencia pre-teológica. El final es abrupto: Mas ¿qué estoy diciendo? ¡Basta! ¡Basta! En este punto sólo una cosa me conviene, callar: de lo contrario atentaría contra algo que únicamente le está permitido… a Zaratustra el ateo (p. 110).

Sobre el Tratado tercero: ¿qué significan los ideales ascéticos?

Este tratado, el más amplio e importante de todos, comienza con burlas e ironías dolorosas sobre los artistas y, más en concreto, contra «Wagner y su Parsifal». Las opiniones de los artistas no tienen ningún valor, dice; ellos han sido siempre las ayudas de cámara de una moral, de una filosofía, o de una religión. Por tanto, el que unas veces alaben la sensualidad y otras la castidad, no demuestra más que su inconstancia, su veleidad. Después vienen algunos «relámpagos»; ¿por qué los filósofos se han sentido atraídos por el ideal ascético? Porque en él se encuentran insinuados ciertos puentes hacia la independencia. Porque pobreza, humildad y castidad (los tres votos sacerdotales, dice Nietzsche) son más propicios al filósofo que «la fama, los príncipes y las mujeres». A un filósofo se le reconoce en que se aparta de estas tres cosas brillantes y ruidosas. Nietzsche escribe entonces el asombroso § 8 en que con tremenda ironía comenta los «tres votos» del filósofo. El ascetismo duro y sereno, o, en otras palabras, el ideal ascético, fue algo favorable a la filosofía en sus comienzos. Le ayudó a dar sus primeros pasos en la tierra. Los hombres contemplativos fueron al comienzo despreciados —o temidos. Por ello el sacerdote-filósofo tuvo que hacerse temer, lo cual no podía conseguirse más que con la crueldad: crueldad consigo mismo (ascetismo), primero, y después, crueldad con los demás. A la sombra del sacerdote caminaba el filósofo: «el sacerdote ascético ha sido hasta ahora la larva repugnante y sombría del filósofo, la única forma bajo la cual se le permitía moverse en la tierra» (p. 134). Pero de ese gusano, de esa larva, ¿se ha liberado ya el filósofo en nuestro tiempo? Este es el gran problema y, sin duda alguna, el centro de todo este tratado. La respuesta de Nietzsche es negativa. Pero antes, una pregunta. Vayamos al cuerpo del asunto, dice Nietzsche: ¿cuál es el sentido del ideal ascético? ¿Cómo valoran los sacerdotes la vida, la realidad? De una manera negativa: sólo admiten la vida si ésta se niega a sí misma. Esta autocontradicción constituye la clave de la psicología sacerdotal; se da aquí una especie de «transvaloración de las verdades»: los sacerdotes llaman «verdadero» a un mundo inexistente, fingido por ellos, inventado por ellos, y en cambio niegan verdad y realidad a este mundo, el único existente. Y esta autocontradicción alcanza su voluptuosidad suprema cuando se llega al autoescarnio ascético de la razón, cuando se dice: «Existe un reino de la verdad y del ser, pero ¡justo la razón está excluida de él!» (p. 138). Mas esa contradicción, ese sinsentido tiene que ser algo provisional; no es una solución, sino «una mera palabra que tapa una vieja brecha del conocimiento humano» (p. 139). El ideal ascético, dice Nietzsche, nace del instinto de protección y de salud, de una raza que degenera. El hombre enfermo pide una explicación de su dolor, y sólo encuentra a uno que se la dé: el sacerdote. La nueva verdad de este tercer tratado es la siguiente: el sacerdote es un médico que envenena las heridas de sus enfermos al curarlas. Y todo esto ha ocurrido porque en la tierra no ha existido

hasta el momento más que un único ideal. «Pero el hombre prefiere querer incluso la nada a no querer» (pp. 113 y 185). Más ahora, añade Nietzsche, hay un nuevo ideal: el del superhombre.

Genealogía e interpretación

Estos tres tratados son tres obras maestras de la interpretación. Para realizar una interpretación hace falta, sin embargo, un arte de la misma, es decir, una hermenéutica. En innumerables pasajes de esta obra ofrece Nietzsche múltiples indicaciones teóricas sobre lo que ella debe ser gnoseológicamente. Pero no se contenta con teorizar sobre la misma, sino que los tres tratados son hermenéutica realizada. La interpretación (Deutung) es algo que a Nietzsche le viene de su pasado de filólogo, pero que él luego transpone a la filosofía. En sus manos, sin embargo, la interpretación adquiere un sentido radicalmente nuevo. No se trata sólo de examinar críticamente la verdad o falsedad de unas determinadas proposiciones, sino de desenmascarar ilusiones y autoengaños, es decir, de sospechar de aquello que se nos ofrece como verdadero. En este sentido es Nietzsche uno de los tres grandes de lo que se ha llamado «la escuela de la sospecha» (P. Ricoeur). Los otros dos serían Marx y Freud (no se olvide que la obra capital de este último se titula Traumdeutung, Interpretación de los sueños). Cada uno de estos tres maestros de la sospecha realiza su obra desde una perspectiva personal. En el caso de Nietzsche, puesto que su problema básico era el problema del valor, o, si se quiere, el de la transvaloración de todos los valores, su método de sospecha tenía que ser cabalmente la genealogía. La genealogía es, como muy bien ha visto G. Deleuze, «valor del origen y origen de los valores. La genealogía se opone al carácter absoluto de los valores y a su carácter relativo o utilitario. La genealogía significa el elemento diferencial de los valores, del cual deriva su valor mismo. La genealogía quiere decir, pues, origen y nacimiento, pero también diferencia o distancia en el origen». Al igual que en anteriores obras, el traductor ha añadido cierto número de notas que tienden sobre todo a mostrar el ambiente histórico y cultural del pensamiento de Nietzsche, así como a aclarar determinadas relaciones entre sus propias obras. En general las obras de Nietzsche están llenas de alusiones, tácitas la mayoría de las veces, y, otras pocas, indicadas. Si difícil resulta en ocasiones hallar la fuente de estas últimas, nada se diga de las alusiones tácitas, que quedan entregadas al olfato, a la memoria y hasta a la atención del lector. A pesar de esta dificultad, piensa el traductor que todas o casi todas las alusiones y citas están identificadas en las notas. Incluso ha tenido la fortuna de encontrar el pasaje de donde está tomada la asombrosa frase de Tomás de Aquino a que Nietzsche hace referencia en el § 15 del primer tratado (pp. 55-56). En ningún lugar había visto detectado ese pasaje, y por ello piensa haber enriquecido (con un grano de arena, claro está) la tradición de estas notas.

Kiek ut, mayo de 1971
Andrés Sánchez Pascual

[*] Friedrich Nietzsche, Ecce Homo. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual (El Libro de Bolsillo, Alianza Editorial, núm. 346). Todas las citas de páginas se refieren a esta edición.

Prólogo

1. Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos: esto tiene un buen fundamento. No nos hemos buscado nunca, —¿cómo iba a suceder que un día nos *encontrásemos*? Con razón se ha dicho: «Donde está vuestro tesoro, allí está vuestro corazón»[1]; *nuestro* tesoro está allí donde se asientan las colmenas de nuestro conocimiento. Estamos siempre en camino hacia ellas cual animales alados de nacimiento y recolectores de miel del espíritu, nos preocupamos de corazón propiamente de una sola cosa —de «llevar a casa» algo. En lo que se refiere, por lo demás, a la vida, a las denominadas «vivencias», —¿quién de nosotros tiene siquiera suficiente seriedad para ellas? ¿O suficiente tiempo? Me temo que en tales asuntos jamás hemos prestado bien atención «al asunto»: ocurre precisamente que no tenemos allí nuestro corazón —¡y ni siquiera nuestro oído! Antes bien, así como un hombre divinamente distraído y absorto a quien el reloj acaba de atronarle fuertemente los oídos con sus doce campanadas del mediodía, se desvela de golpe y se pregunta «¿qué es lo que en realidad ha sonado ahí?», así también nosotros nos frotamos a veces las orejas *después* de ocurridas las cosas y preguntamos, sorprendidos del todo, perplejos del todo, «¿qué es lo que en realidad hemos vivido ahí?», más aún, «¿quiénes *somos* nosotros en realidad?» y nos ponemos a contar con retraso, como hemos dicho, las doce vibrantes campanadas de nuestra vivencia, de nuestra vida, de nuestro *ser* —¡ay!, y nos equivocamos en la cuenta… Necesariamente permanecemos extraños a nosotros mismos, no nos entendemos, *tenemos que* confundirnos con otros, en nosotros se cumple por siempre la frase que dice «cada uno es para sí mismo el más lejano»[2], en lo que a nosotros se refiere no somos «los que conocemos»…

2. —Mis pensamientos sobre la *procedencia* de nuestros prejuicios morales —pues de ellos se trata en este escrito polémico— tuvieron su expresión primera, parca y provisional en esa colección de aforismos que lleva por título *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, cuya redacción comencé en Sorrento durante un invierno que me permitió hacer un alto como hace un alto un viajero y abarcar con la mirada el vasto y peligroso país a través del cual había caminado mi espíritu hasta entonces. Ocurría esto en el invierno de 1876 a 1877; los pensamientos mismos son más antiguos. En lo esencial eran ya idénticos a los que ahora recojo de nuevo en estos tratados: —¡esperemos que ese prolongado intervalo les haya favorecido y que se hayan vuelto más maduros, más luminosos, más fuertes, más perfectos! El *hecho* de que yo me aferre a ellos todavía hoy, el que ellos mismos se hayan entre tanto unido entre sí cada vez con más fuerza, e incluso se hayan entrelazado y fundido, refuerza dentro de mí la gozosa confianza de que, desde el principio, no surgieron en mí de manera aislada, ni fortuita, ni esporádica, sino de una raíz común, de una

voluntad fundamental de conocimiento, la cual dictaba sus órdenes en lo profundo, hablaba de un modo cada vez más resuelto y exigía cosas cada vez más precisas. Esto es, en efecto, lo único que conviene a un filósofo. No tenemos nosotros derecho a estar solos en algún sitio: no nos es lícito ni equivocarnos solos, ni solos encontrar la verdad. Antes bien, con la necesidad con que un árbol da sus frutos, así brotan de nosotros nuestros pensamientos, nuestros valores, nuestros síes y nuestros noes, nuestras preguntas y nuestras dudas— todos ellos emparentados y relacionados entre sí, testimonios de una *única* voluntad, de una *única* salud, de un *único* reino terrenal, de un *único* sol. —¿Os gustarán a *vosotros* estos frutos nuestros? —Pero ¡qué les importa eso a los árboles! ¡Qué nos importa eso a *nosotros los* filósofos!…

3. Dada mi peculiar inclinación a cavilar sobre ciertos problemas, inclinación que yo confieso a disgusto —pues se refiere a la *moral*, a todo lo que hasta ahora se ha ensalzado en la tierra como moral— y que en mi vida apareció tan precoz, tan espontánea, tan incontenible, tan en contradicción con mi ambiente, con mi edad, con los ejemplos recibidos, con mi procedencia, que casi tendría derecho a llamarla mi *a priori*, —tanto mi curiosidad como mis sospechas tuvieron que detenerse tempranamente en la pregunta sobre *qué origen* tienen propiamente nuestro bien y nuestro mal. De hecho, siendo yo un muchacho de trece años me acosaba ya el problema del origen del mal: a él le dediqué, en una edad en que se tiene «el corazón dividido a partes iguales entre los juegos infantiles y Dios»[3], mi primer juego literario de niño, mi primer ejercicio de caligrafía filosófica —y por lo que respecta a la «solución» que entonces di al problema, otorgué a Dios, como es justo, el honor e hice de él el *Padre* del Mal[4]. ¿Es que me lo exigía precisamente *así* mi *a priori*? ¿aquel *a priori* nuevo, inmoral, o al menos inmoralista, y el ¡ay! tan antikantiano, tan enigmático «imperativo categórico» que en él habla y al cual desde entonces he seguido prestando oídos cada vez más, y no sólo oídos?… Por fortuna aprendí pronto a separar el prejuicio teológico del prejuicio moral, y no busqué ya el origen del mal por *detrás* del mundo. Un poco de aleccionamiento histórico y filológico, y además una innata capacidad selectiva en lo que respecta a las cuestiones psicológicas en general, transformaron pronto mi problema en este otro: ¿en qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado?, ¿y *qué valor tienen ellos mismos*? ¿Han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano? ¿Son un signo de indigencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, por el contrario, en ellos se manifiestan la plenitud, la fuerza, la voluntad de la vida, su valor, su confianza, su futuro? —Dentro de mí encontré y osé dar múltiples respuestas a tales preguntas, distinguí tiempos, pueblos, grados jerárquicos de los individuos, especialicé mi problema, las respuestas se convirtieron en nuevas preguntas, investigaciones, suposiciones y verosimilitudes: hasta que acabé por poseer un país propio, un terreno propio, todo un mundo

reservado que crecía y florecía, unos jardines secretos, si cabe la expresión, de los que a nadie le era lícito barruntar nada… ¡Oh, qué *felices* somos nosotros los que conocemos, presuponiendo que sepamos callar durante suficiente tiempo!…

4. El primer estímulo para divulgar algo de mis hipótesis acerca del origen de la moral me lo dio un librito claro, limpio e inteligente, también sabihondo, en el cual tropecé claramente por vez primera con una especie invertida y perversa de hipótesis genealógicas, con su especie auténticamente *inglesa*, librito que me atrajo —con esa fuerza de atracción que posee todo lo que nos es antitético, todo lo que está en nuestros antípodas. El título del librito era El *origen de los sentimientos morales*; su autor, el doctor Paul Rée [5]; el año de su aparición, 1877. Acaso nunca haya leído yo algo a lo que con tanta fuerza haya dicho no dentro de mí, frase por frase, conclusión por conclusión, como a este libro; pero lo hacía sin el menor fastidio ni impaciencia. En la obra antes mencionada, en la cual estaba trabajando yo entonces, me referí, con ocasión y sin ella, a las tesis de aquél, no refutándolas —¡qué me importan a mí las refutaciones!—, sino, cual conviene a un espíritu positivo, poniendo, en lugar de lo inverosímil, algo más verosímil, y, a veces, en lugar de un error, otro distinto. Como he dicho, fue entonces la primera vez que yo saqué a luz aquellas hipótesis genealógicas a las que estos tratados van dedicados, con torpeza, que yo sería el último en querer ocultarme, y además sin libertad, y además sin disponer de un lenguaje propio para decir estas cosas propias, y con múltiples recaídas y fluctuaciones. En particular véase lo que en *Humano, demasiado humano* digo, pág. 51 [6], acerca de la doble prehistoria del bien y del mal (es decir, su procedencia de la esfera de los nobles y de los esclavos); asimismo lo que digo, págs. 119 y ss [7], sobre el valor y la procedencia de la moral ascética; también, págs. 78, 82, y II, 35 [8], sobre la «eticidad de la costumbre», esa especie mucho más antigua y originaria de moral, que difiere *toto cælo* [totalmente] de la forma altruista de valoración (en la cual ve el doctor Rée, al igual que todos los genealogistas ingleses de la moral, la forma de valoración en sí); igualmente, pág. 74 [9]; *El viajero*, página 29 [10]; *Aurora*, pág. 99 [11], sobre la procedencia de la justicia como un compromiso entre quienes tienen aproximadamente el mismo poder (el equilibrio como presupuesto de todos los contratos y, por tanto, de todo derecho); además, sobre la procedencia de la pena, *El viajero*, págs. 25 y 34 [12], a la cual no le es esencial ni originaria la finalidad intimidatoria (como afirma el doctor Rée: —esa finalidad le fue agregada, antes bien, más tarde, en determinadas circunstancias, y siempre como algo accesorio, como algo sobreañadido).

5. En el fondo lo que a mí me interesaba precisamente entonces era algo mucho más importante que unas hipótesis propias o ajenas acerca del origen de la moral (o más exactamente: esto último me interesaba sólo en orden a una finalidad para la cual aquello es un medio entre otros muchos). Lo que a mí me importaba era el *valor* de la

moral, —y en este punto casi el único a quien yo tenía que enfrentarme era mi gran maestro Schopenhauer [13], al cual se dirige, como si él estuviera presente, aquel libro, la pasión y la secreta contradicción de aquel libro (pues también él era un «escrito polémico»). Se trataba en especial del valor de lo «no-egoísta», de los instintos de compasión, autonegación, autosacrificio, a los cuales cabalmente Schopenhauer había recubierto de oro, divinizado y situado en el más allá durante tanto tiempo, que acabaron por quedarle como los «valores en sí», y basándose en ellos *dijo no* a la vida y también a sí mismo. ¡Más justo contra *esos* instintos dejaba oír su voz en mí una suspicacía cada vez más radical, un escepticismo que cavaba cada vez más hondo! Justo en ellos veía yo el *gran* peligro de la humanidad, su más sublime tentación y seducción —¿hacia dónde?, ¿hacia la nada?—, justo en ellos veía yo el comienzo del fin, la detención, la fatiga que dirige la vista hacia atrás, la voluntad volviéndose *contra* la vida, la última enfermedad anunciándose de manera delicada y melancólica: yo entendía que esa moral de la compasión, que cada día gana más terreno y que ha atacado y puesto enfermos incluso a los filósofos, era el síntoma más inquietante de nuestra cultura europea, la cual ha perdido su propio hogar, era su desvío ¿hacia un nuevo budismo?, ¿hacia un budismo de europeos?, ¿hacia el *nihilismo?…* Esta moderna preferencia de los filósofos por la compasión y esta moderna sobreestimación de la misma son, en efecto, algo nuevo: precisamente sobre la *carencia de valor* de la compasión habían estado de acuerdo hasta ahora los filósofos. Me limito a mencionar a Platón, Spinoza, La Rochefoucauld y Kant [14], cuatro espíritus totalmente diferentes entre sí, pero conformes en un punto: en su menosprecio de la compasión—.

6. Este problema del *valor* de la compasión y de la moral de la compasión (—yo soy un adversario del vergonzoso reblandecimiento moderno de los sentimientos—) parece ser en un primer momento tan sólo un asunto aislado, un signo de interrogación solitario; mas a quien se detenga en esto una vez y *aprenda* a hacer preguntas aquí, le sucederá lo que me sucedió a mí: —se le abre una perspectiva nueva e inmensa, se apodera de él, como un vértigo, una nueva posibilidad, surgen toda suerte de desconfianzas, de suspicacias, de miedos, vacila la fe en la moral, en toda moral, —finalmente se deja oír una *nueva exigencia*. Enunciémosla: necesitamos una *crítica* de los valores morales, *hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores* —y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron (la moral como consecuencia, como síntoma, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como malentendido; pero también la moral como causa, como medicina, como estímulo, como freno, como veneno), un conocimiento que hasta ahora ni ha existido ni tampoco se lo ha siquiera deseado. Se tomaba el valor de esos «valores» como algo dado, real y efectivo, situado más allá

de toda duda; hasta ahora no se ha dudado ni vacilado lo más mínimo en considerar que el «bueno» es superior en valor a «el malvado» [15], superior en valor en el sentido de ser favorable, útil, provechoso para el hombre como tal (incluido el futuro del hombre). ¿Qué ocurriría si la verdad fuera lo contrario? ¿Qué ocurriría si en el «bueno» hubiese también un síntoma de retroceso, y asimismo un peligro, una seducción, un veneno, un narcótico, y que *por* causa de esto el presente viviese tal vez *a costa del futuro*? ¿Viviese quizá de manera más cómoda, menos peligrosa, pero también con un estilo inferior, de modo más bajo?… ¿De tal manera que justamente la moral fuese culpable de que jamás se alcanzasen *una potencialidad y una magnificencia sumas*, en sí posibles, del tipo hombre? ¿De tal manera que justamente la moral fuese el peligro de los peligros?…

7. Esto fue suficiente para que, desde el momento en que se me abrió tal perspectiva, yo buscase a mi alrededor camaradas doctos, audaces y laboriosos (todavía hoy los busco). Se trata de recorrer con preguntas totalmente nuevas y, por así decirlo, con nuevos *ojos*, el inmenso, lejano y tan recóndito país de la moral —de la moral que realmente ha existido, de la moral realmente vivida—: ¿y no viene esto a significar casi lo mismo que *descubrir* por vez primera tal país?… Si aquí pensé, entre otros, también en el mencionado doctor Rée se debió a que yo no dudaba en absoluto de que la naturaleza misma de sus interrogaciones le empujaría hacia una metódica más adecuada, con el fin de obtener respuestas. ¿Me engañé en este punto? En todo caso, mi deseo era proporcionar a una mirada tan aguda y tan imparcial como aquélla una dirección mejor, la dirección hacia la efectiva *historia de la moral, y* ponerla en guardia, en tiempo todavía oportuno, contra esas hipótesis inglesas que se pierden *en el azul* del cielo. ¡Pues resulta evidente cuál color ha de ser cien veces más importante para un genealogista de la moral que justamente el azul; a saber, *el gris*, quiero decir, lo fundado en documentos, lo realmente comprobable, lo efectivamente existido, en una palabra, toda la larga y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado de la moral humana! —*Este* pasado era desconocido para el doctor Rée; pero él había leído a Darwin: y así en sus hipótesis la bestia darwiniana y el modernísimo y comedido alfeñique de la moral, que «ya no muerde», se tienden gentilmente la mano de un modo que, cuando menos, resulta entretenido, mostrando el último en su rostro la expresión de una cierta indolencia bondadosa y delicada, en la que se entremezcla también una pizca de pesimismo, de cansancio: como si en realidad no compensase en absoluto el tomar tan en serio tales cosas —los problemas de la moral—. A mí, por el contrario, me parece que no hay ninguna cosa que compense tanto tomarla en serio; de esa compensación forma parte, por ejemplo, el que alguna vez se nos permita tomarla *con jovialidad*. Pues, en efecto, la jovialidad, o, para decirlo en mi lenguaje, *la gaya ciencia* —es una recompensa: la recompensa de una seriedad prolongada, valiente, laboriosa y subterránea, que, desde luego, no es

cosa de cualquiera. Pero el día en que podamos decir de todo corazón: «¡Adelante! ¡También nuestra vieja moral forma parte *de la comedia!*», habremos descubierto un nuevo enredo y una nueva posibilidad para el drama dionisíaco del «destino del alma» —¡y ya él sacará provecho de ello, sobre esto podemos apostar, él, el grande, viejo y eterno autor de la comedia de nuestra existencia!…

8. —Si este escrito resulta incomprensible para alguien y llega mal a sus oídos, la culpa, según pienso, no reside necesariamente en mí. Este escrito es suficientemente claro, presuponiendo lo que yo presupongo, que se hayan leído primero mis escritos anteriores y que no se haya escatimado algún esfuerzo al hacerlo: pues, desde luego, no son fácilmente accesibles. En lo que se refiere a mi *Zaratustra*, por ejemplo, yo no considero conocedor del mismo a nadie a quien cada una de sus palabras no le haya unas veces herido a fondo y, otras, encantado también a fondo [16]: sólo entonces le es lícito, en efecto, gozar del privilegio de participar con respeto en el elemento alciónico [17] de que aquella obra nació, en su luminosidad, lejanía, amplitud y certeza solares. En otros casos la forma aforística produce dificultad: se debe esto a que hoy *no se da suficiente importancia* a tal forma. Un aforismo, si está bien acuñado y fundido, no queda ya «descifrado» por el hecho de leerlo; antes bien, entonces es cuando debe comenzar su *interpretación, y* para realizarla se necesita un arte de la misma. En el tratado tercero de este libro he ofrecido una muestra de lo que yo denomino «interpretación» en un caso semejante: —ese tratado va precedido de un aforismo, y el tratado mismo es un comentario de él. Desde luego, para practicar de este modo la lectura como arte se necesita ante todo una cosa que es precisamente hoy en día la más olvidada —y por ello ha de pasar tiempo todavía hasta que mis escritos resulten «legibles»—, una cosa para la cual se ha de ser casi vaca y, en todo caso, no «hombre moderno»: *el rumiar*…

Sils-Maria, Alta Engadina, julio de 1887
Friedrich Nietzsche

Tratado Primero: «Bueno y malvado», «bueno y malo»

1

Esos psicólogos ingleses, a quienes hasta ahora se deben también los únicos ensayos de construir una historia genética de la moral, —en sí mismos nos ofrecen un enigma nada pequeño; lo confieso, justo por tal cosa, por ser enigmas de carne y hueso, aventajan en algo esencial a sus libros —*¡ellos mismos son interesantes*! Esos psicólogos ingleses —¿qué es lo que propiamente desean? Queramos o no queramos, los encontramos aplicados siempre a la misma obra, a saber, la de sacar al primer término la *partie honteuse* [parte vergonzosa] de nuestro mundo interior y buscar lo propiamente operante, lo normativo, lo decisivo para el desarrollo, justo allí donde el orgullo intelectual menos *desearía* encontrarlo (por ejemplo, en la *vis inertiae* [fuerza inercial] del hábito, o en la capacidad de olvido, o en una ciega y casual concatenación y mecánica de ideas, o en algo puramente pasivo, automático, reflejo, molecular y estúpido de raíz) —¿qué es lo que en realidad empuja a tales psicólogos a ir siempre justo en *esa* dirección? ¿Es un instinto secreto, taimado, vulgar, no confesado tal vez a sí mismo, de empequeñecer al hombre? ¿O quizá una suspicacia pesimista, la desconfianza propia de idealistas desengañados, ofuscados, que se han vuelto venenosos y rencorosos? ¿O una hostilidad y un rencor pequeños y subterráneos contra el cristianismo (y Platón), que tal vez no han salido nunca más allá del umbral de la conciencia? ¿O incluso un lascivo gusto por lo extraño, por lo dolorosamente paradójico, por lo problemático y absurdo de la existencia? ¿O, en fin, —algo de todo, un poco de vulgaridad, un poco de ofuscación, un poco de anticristianismo, un poco de comezón e imperiosa necesidad de pimienta?… Pero se me dice que son sencillamente ranas viejas, frías, aburridas, que andan arrastrándose y dando saltos en torno al hombre, dentro del hombre, como si aquí se encontraran exactamente en su elemento propio, esto es, en una *ciénaga*. Con repugnancia oigo decir esto, más aún, no creo en ello; y si es lícito desear cuando no es posible saber, yo deseo de corazón que en este caso ocurra lo contrario, —que esos investigadores y microscopistas del alma sean en el fondo animales valientes, magnánimos y orgullosos, que saben mantener refrenados tanto su corazón como su dolor y que se han educado para sacrificar todos los deseos a la verdad, a toda verdad, incluso a la verdad simple, áspera, fea, repugnante, no-cristiana, no-moral… Pues existen verdades tales—.

2

¡Todo nuestro respeto, pues, por los buenos espíritus que acaso actúen en esos historiadores de la moral! Mas ¡lo cierto es, por desgracia, que les falta, también a

ellos, el *espíritu histórico*, que han sido dejados en la estacada precisamente por todos los buenos espíritus de la ciencia histórica! Como es ya viejo uso de filósofos, todos ellos piensan de una manera *esencialmente* a-histórica; de esto no cabe ninguna duda. La chatedad de su genealogía de la moral aparece ya en el mismo comienzo, allí donde se trata de averiguar la procedencia del concepto y el juicio «bueno». «Originariamente —decretan— acciones no egoístas fueron alabadas y llamadas buenas por aquellos a quienes se tributaban, esto es, por aquellos a quienes resultaban *útiles*, más tarde ese origen de la alabanza se *olvidó, y* las acciones no egoístas, por el simple motivo de que, *de acuerdo con el hábito*, habían sido alabadas siempre como buenas, fueron sentidas también como buenas —como si fueran en sí algo bueno». Se ve en seguida que esta derivación contiene ya todos los rasgos típicos de la idiosincrasia de los psicólogos ingleses—, tenemos aquí «la utilidad», «el olvido», «el hábito» y, al final, «el error», todo ello como base de una apreciación valorativa de la que el hombre superior había estado orgulloso hasta ahora como de una especie de privilegio del hombre en cuanto tal. Ese orgullo *debe* ser humillado, esa apreciación valorativa debe ser desvalorizada: ¿se ha conseguido esto?… Para mí es evidente, primero, que esta teoría busca y sitúa en un lugar falso el auténtico hogar nativo del concepto «bueno»: ¡el juicio «bueno» no procede de aquellos a quienes se dispensa «bondad»! Antes bien, fueron «los buenos» mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos, o sea como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo. Partiendo de este *pathos de la distancia* es como se arrogaron el derecho de crear valores, de acuñar nombres de valores: ¡qué les importaba a ellos la utilidad! El punto de vista de la utilidad resulta el más extraño e inadecuado de todos precisamente cuando se trata de ese ardiente manantial de supremos juicios de valor ordenadores del rango, destacadores del rango: aquí el sentimiento ha llegado precisamente a lo contrario de aquel bajo grado de temperatura que es el presupuesto de toda prudencia calculadora, de todo cálculo utilitario, —y no por una vez, no en una hora de excepción, sino de modo duradero. El *pathos* de la nobleza y de la distancia, como hemos dicho, el duradero y dominante sentimiento global y radical de una especie superior dominadora en su relación con una especie inferior, con un «abajo» —*éste* es el origen de la antítesis «bueno» y «malo». (El derecho del señor a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización de poder de los que dominan: dicen «esto es esto y aquello», imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropian, por así decirlo). A este origen se debe el que, de antemano, la palabra «bueno» no esté en modo alguno ligada necesariamente a acciones «no egoístas»: como creen supersticiosamente aquellos genealogistas de la moral. Antes bien, sólo

cuando los juicios aristocráticos de valor *declinan* es cuando la antítesis «egoísta» «no egoísta» se impone cada vez más a la conciencia humana, —para servirme de mi vocabulario, es *el instinto de rebaño* el que con esa antítesis dice por fin su palabra (e incluso *sus palabras*). Pero aun entonces ha de pasar largo tiempo hasta que de tal manera predomine ese instinto, que la apreciación de los valores morales quede realmente prendida y atascada en dicha antítesis (como ocurre, por ejemplo, en la Europa actual: hoy el prejuicio que considera que «moral», «no egoísta», «*désintéressé*» son conceptos equivalentes domina ya con la violencia de una «idea fija» y de una enfermedad mental).

3

Pero en segundo lugar: prescindiendo totalmente de la insostenibilidad histórica de aquella hipótesis sobre la procedencia del juicio de valor «bueno», ella adolece en sí misma de un contrasentido psicológico. La utilidad de la acción no egoísta, dice, sería el origen de su alabanza, y ese origen se habría olvidado: —¿cómo es siquiera posible tal olvido? ¿Es que acaso la utilidad de tales acciones ha dejado de darse alguna vez? Ocurre lo contrario: esa utilidad ha sido, antes bien, la experiencia cotidiana en todos los tiempos, es decir, algo permanentemente subrayado una y otra vez; en consecuencia, en lugar de desaparecer de la conciencia, en lugar de volverse olvidable, tuvo que grabarse en ella con una claridad cada vez mayor. Mucho más razonable resulta aquella teoría opuesta a ésta (no por ello es más verdadera—), que es defendida, por ejemplo, por Herbert Spencer [18]: éste establece que el concepto «bueno» es esencialmente idéntico al concepto «útil», «conveniente», de tal modo que en los juicios «bueno» y «malo» la humanidad habría sumado y sancionado cabalmente sus *inolvidadas* e *inolvidables* experiencias acerca de lo útil-conveniente, de lo perjudicial-inconveniente. Bueno es, según esta teoría, lo que desde siempre ha demostrado ser útil: por lo cual le es lícito presentarse como «máximamente valioso», como «valioso en sí». También esta vía de explicación es falsa, como hemos dicho, pero al menos la explicación misma es en sí razonable y resulta psicológicamente sostenible.

4

—La indicación de cuál es el camino *correcto* me la proporcionó el problema referente a qué es lo que las designaciones de lo «bueno» acuñadas por las diversas lenguas pretenden propiamente significar en el aspecto etimológico: encontré aquí que todas ellas remiten a *idéntica metamorfosis conceptual,* —que, en todas partes, «noble», «aristocrático» en el sentido estamental, es el concepto básico a partir del cual se desarrolló luego, por necesidad, «bueno» en el sentido de «anímicamente noble», de «aristocrático», de «anímicamente de índole elevada», «anímicamente

privilegiado»: un desarrollo que marcha siempre paralelo a aquel otro que hace que «vulgar», «plebeyo», «bajo», acaben por pasar al concepto «malo». El más elocuente ejemplo de esto último es la misma palabra alemana «malo» (*schlechz*): en sí es idéntica a «simple» (*schlicht)* —véase «simplemente» (*schlechtweg, schlechterdings*) —y en su origen designaba al hombre simple, vulgar, sin que, al hacerlo, lanzase aún una recelosa mirada de soslayo, sino sencillamente en contraposición al noble [19]. Aproximadamente hacia la Guerra de los Treinta Años, es decir, bastante tarde, tal sentido se desplaza hacia el hoy usual—. Con respecto a la genealogía de la moral esto me parece un conocimiento *esencial*; el que se haya tardado tanto en encontrarlo se debe al influjo obstaculizador que el prejuicio democrático ejerce dentro del mundo moderno con respecto a todas las cuestiones referentes a la procedencia. Prejuicio que penetra hasta en el dominio, aparentemente objetivísimo, de las ciencias naturales y de la fisiología; baste aquí con esta alusión. Pero el daño que ese prejuicio, una vez desbocado hasta el odio, puede ocasionar ante todo a la moral y a la ciencia histórica, lo muestra el tristemente famoso caso de Buckle [20]: el *plebeyismo* del espíritu moderno, que es de procedencia inglesa, explotó aquí una vez más en su suelo natal con la violencia de un volcán enlodado y con la elocuencia demasiado salada, chillona, vulgar, con que han hablado hasta ahora todos los volcanes—.

5

Respecto a *nuestro* problema, que puede ser denominado con buenas razones un problema *silencioso* y que sólo se dirige, selectivamente, a un exiguo número de oídos, tiene interés no pequeño el comprobar que en las palabras y raíces que designan «bueno» se transparenta todavía, de muchas formas, el matiz básico en razón del cual los nobles se sentían precisamente hombres de rango superior. Es cierto que, quizá en la mayoría de los casos, éstos se apoyan, para darse nombre, sencillamente en su superioridad de poder (se llaman «los poderosos», los «señores», «los que mandan»), o en el signo más visible de tal superioridad, y se llaman por ejemplo, «los ricos», «los propietarios» (éste es el sentido que tiene *arya*; y lo mismo ocurre en el iranio y en el eslavo). Pero también se apoyan, para darse nombre, en un rasgo *típico de su carácter*: y este es el caso que aquí nos interesa. Se llaman, por ejemplo, «los veraces»: la primera en hacerlo es la aristocracia griega, cuyo portavoz fue el poeta megarense Teognis [21]. La palabra acuñada a este fin, εσδλός [noble], significa etimológicamente alguien que es, que tiene realidad, que es real, que es verdadero; después, con un giro subjetivo, significa el verdadero en cuanto veraz: en esta fase de su metamorfosis conceptual la citada palabra se convierte en el distintivo y en el lema de la aristocracia y pasa a tener totalmente el sentido de «aristocrático», como delimitación frente al *mentiroso* hombre vulgar, tal como lo concibe y lo

describe Teognis, —hasta que por fin, tras el declinar de la aristocracia, queda para designar la *noblesse* [nobleza] anímica, y entonces adquiere, por así decirlo, madurez y dulzor. Tanto en la palabra χαχός [malo] como en δειλος [miedoso] (el plebeyo en contraposición al ἀγαδός [bueno]) se subraya la cobardía: esto tal vez proporcione una señal sobre la dirección en que debe buscarse la procedencia etimológica de ἀγαδός, interpretable de muchas maneras. Con el latín *malus* [malo] (a su lado yo pongo μέλας [negro]) acaso se caracterizaba al hombre vulgar en cuanto hombre de piel oscura, y sobre todo en cuanto hombre de cabellos negros (*hic niger est* [22] [este es negro]—), en cuanto habitante preario del suelo italiano, el cual por el color era por lo que más claramente se distinguía de la raza rubia, es decir, de la raza aria de los conquistadores, que se habían convertido en los dueños; cuando menos el gaélico me ha ofrecido el caso exactamente paralelo, —*fin* (por ejemplo, en el nombre *Fin-Gal*), la palabra distintiva de la aristocracia, que acaba significando el bueno, el noble, el puro, significaba en su origen el cabeza rubia, en contraposición a los habitantes primitivos, de piel morena y cabellos negros. Los celtas, dicho sea de paso, eran una raza completamente rubia; se comete una injusticia cuando a esas fajas de población de cabellos oscuros esencialmente, que es posible observar en esmerados mapas etnográficos de Alemania, se las pone en conexión, como hace todavía Virchow, con una procedencia celta y con una mezcla de sangre celta: en esos lugares aparece, antes bien, la población *prearia* de Alemania. (Lo mismo puede decirse de casi toda Europa: en lo esencial la raza sometida ha acabado por predominar de nuevo allí mismo en el color de la piel, en lo corto del cráneo y tal vez incluso en los instintos intelectuales y sociales: ¿quién nos garantiza que la moderna democracia, el todavía más moderno anarquismo y, sobre todo, aquella tendencia hacia la *commune* [comuna], hacia la forma más primitiva de sociedad, tendencia hoy propia de todos los socialistas de Europa, no significan en lo esencial un gigantesco *contragolpe —y* que la *raza* de los conquistadores y *señores*, la de los arios, no está sucumbiendo incluso fisiológicamente?…) Creo estar autorizado a interpretar el latín *bonus* [bueno] en el sentido de «el guerrero»: presuponiendo que yo lleve razón al derivar *bonus* de un más antiguo *duonus* (véase *bellum* = *duellum* = *duenlum*, en el que me parece conservado aquel *duonus). Bonus* sería, por tanto, el varón de la disputa, de la división (*duo*), el guerrero: es claro, aquello que constituía en la antigua Roma la «bondad» de un varón. Nuestra misma palabra alemana «bueno» (*gut*): ¿no podría significar «el divino» (*den Góttlichen*), el hombre de «estirpe divina» (*góottlichen Geschlechts)?, ¿y* ser idéntico al nombre popular (originariamente aristocrático) de los godos (*Gothen*)? Las razones de esta suposición no son de este lugar.—.

6

De esta regla, es decir, de que el concepto de preeminencia política se diluye

siempre en un concepto de preeminencia anímica, no constituye por el momento una excepción (aunque da motivo para ellas) el hecho de que la casta suprema sea a la vez la *casta sacerdotal y*, en consecuencia, prefiera para su designación de conjunto un predicado que recuerde su función sacerdotal. Aquí es donde, por ejemplo, se contraponen por vez primera «puro» e «impuro» como distintivos estamentales; y también aquí se desarrollan más tarde un «bueno» y un «malo» en un sentido ya no estamental. Por lo demás, advirtamos que estos conceptos «puro» e «impuro» no deben tomarse de antemano en un sentido demasiado riguroso, demasiado amplio y, mucho menos en un sentido simbólico: en una medida que nosotros apenas podemos imaginar, todos los conceptos de la humanidad primitiva fueron entendidos en su origen, antes bien, de un modo grosero, tosco, externo, estrecho, de un modo directa y específicamente *no-simbólico*. El «puro» es, desde el comienzo, meramente un hombre que se lava, que se prohibe ciertos alimentos causantes de enfermedades de la piel, que no se acuesta con las sucias mujeres del pueblo bajo, que siente asco de la sangre, —¡nada más, no mucho más! Por otro lado, sin duda, la índole entera de una aristocracia esencialmente sacerdotal aclara por qué muy pronto las antítesis valorativas pudieron interiorizarse y exacerbarse de modo peligroso precisamente aquí; y, de hecho, ellas acabaron por abrir entre hombre y hombre simas sobre las que ni siquiera un Aquiles del librepensamiento podría saltar sin estremecerse. Desde el comienzo hay algo *no sano* en tales aristocracias sacerdotales y en los hábitos en ellas dominantes, hábitos apartados de la actividad, hábitos en parte dedicados a incubar ideas y en parte explosivos en sus sentimientos, y que tienen como secuela aquella debilidad y aquella neurastenia intestinales que atacan casi de modo inevitable a los sacerdotes de todas las épocas; pero el remedio que ellos mismos han inventado contra esta condición enfermiza suya —¿no tenemos que decir que ha acabado demostrando ser, en sus repercusiones, cien veces más peligroso que la enfermedad de la que debía librar? ¡La humanidad misma adolece todavía de las repercusiones de tales ingenuidades de la cura sacerdotal! Pensemos, por ejemplo, en ciertas formas de dieta (abstención de comer carne), en el ayuno, en la continencia sexual, en la huida «al desierto» (aislamiento a la manera de Weir Mitchell [23], aunque desde luego sin la posterior cura de engorde y sobrealimentación, en la cual reside el más eficaz antídoto contra toda histeria del ideal ascético): añádase a esto la entera metafisica de los sacerdotes, hostil a los sentidos, corruptora y refinadora, su auto-hipnotización a la manera del faquir y del brahmán —Brahma empleado como bola de vidrio y como idea fija y el general y muy comprensible hartazgo final de su cura radical, de la *Nada* (o Dios: la aspiración a una *unio mystica* [unión mística] con Dios es la aspiración del budista a la Nada, al Nirvana —¡y nada más!). Entre los sacerdotes, cabalmente, se vuelve más peligroso *todo*, no sólo los medios de cura y las artes médicas, sino también la soberbia, la venganza, la sagacidad, el desenfreno, el amor,

la ambición de dominio, la virtud, la enfermedad —de todos modos, también se podría añadir, con cierta equidad, que en el terreno de esta forma *esencialmente peligrosa* de existencia humana, la forma sacerdotal de existencia, es donde el hombre en general se ha convertido en *un animal interesante*, que únicamente aquí es donde el alma humana ha alcanzado *profundidad* en un sentido superior y se ha vuelto *malvada* —¡y éstas son, en efecto, las dos formas básicas de la superioridad poseída hasta ahora por el hombre sobre los demás animales!…

7

—Ya se habrá adivinado que la manera sacerdotal de valorar puede desviarse muy fácilmente de la caballeresco-aristocrática y llegar luego a convertirse en su antítesis; en especial impulsa a ello toda ocasión en que la casta de los sacerdotes y la casta de los guerreros se enfrentan a causa de los celos y no quieren llegar a un acuerdo sobre el precio a pagar. Los juicios de valor caballeresco-aristocráticos tienen como presupuesto una constitución física poderosa, una salud floreciente, rica, incluso desbordante, junto con lo que condiciona el mantenimiento de la misma, es decir, la guerra, las aventuras, la caza, la danza, las peleas y, en general, todo lo que la actividad fuerte, libre, regocijada lleva consigo. La manera noble-sacerdotal de valorar tiene —lo hemos visto— otros presupuestos: ¡las cosas les van muy mal cuando aparece la guerra! Los sacerdotes son, como es sabido, los *enemigos más malvados* —¿por qué? Porque son los más impotentes. A causa de esa impotencia el odio crece en ellos hasta convertirse en algo monstruoso y siniestro, en lo más espiritual y más venenoso. Los máximos odiadores de la historia universal, también los odiadores más ricos de espíritu, han sido siempre sacerdotes —comparado con el espíritu de la venganza sacerdotal, apenas cuenta ningún otro espíritu. La historia humana sería una cosa demasiado estúpida sin el espíritu que los impotentes han introducido en ella: —tomemos en seguida el máximo ejemplo. Nada de lo que en la tierra se ha hecho contra «los nobles», «los violentos», «los señores», «los poderosos», merece ser mencionado si se lo compara con lo que los *judíos* han hecho contra ellos: los judíos, ese pueblo sacerdotal, que no ha sabido tomar satisfacción de sus enemigos y dominadores más que con una radical transvaloración [24] de los valores propios de éstos, es decir, por un acto de la *más espiritual venganza*. Esto es lo único que resultaba adecuado precisamente a un pueblo sacerdotal, al pueblo de la más refrenada ansia de venganza sacerdotal. Han sido los judíos los que, con una consecuencia lógica aterradora, se han atrevido a invertir la identificación aristocrática de los valores (bueno = noble = poderoso = bello = feliz = amado de Dios) y han mantenido con los dientes del odio más abismal (el odio de la impotencia) esa inversión, a saber, «¡los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los

enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza, —en cambio vosotros, vosotros los nobles y violentos, vosotros sois, por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y vosotros seréis también eternamente los desventurados, los malditos y condenados!…» Se sabe *quien* ha recogido la herencia de esa transvaloración judía… A propósito de la iniciativa monstruosa y desmesuradamente funesta asumida por los judíos con esta declaración de guerra, la más radical de todas, recuerdo la frase que escribí en otra ocasión (*Más allá del bien y del mal*) [25] —a saber, que con los judíos comienza *en la moral la rebelión de los esclavos*: esa rebelión que tiene tras sí una historia bimilenaria y que hoy nosotros hemos perdido de vista tan sólo porque —ha resultado vencedora…

8

—¿Pero no lo comprendéis? ¿No tenéis ojos para ver algo que ha necesitado dos milenios para alcanzar la victoria?… No hay en esto nada extraño: todas las cosas *largas* son difíciles de ver, difíciles de abarcar con la mirada. Pero *esto* es lo acontecido: del tronco de aquel árbol de la venganza y del odio, del odio judío —el odio más profundo y sublime, esto es, el odio creador de ideales, modificador de valores, que no ha tenido igual en la tierra—, brotó algo igualmente incomparable, un *amor nuevo*, la más profunda y sublime de todas las especies de amor: —¿y de qué otro tronco habría podido brotar?… Mas ¡no se piense que brotó acaso como la auténtica negación de aquella sed de venganza, como la antítesis del odio judío! ¡No, lo contrario es la verdad! Ese amor nació de aquel odio como su corona, como la corona triunfante, dilatada con amplitud siempre mayor en la más pura luminosidad y plenitud solar; y en el reino de la luz y de la altura ese amor perseguía las metas de aquel odio, perseguía la victoria, el botín, la seducción, con el mismo afán, por así decirlo, con que las raíces de aquel odio se hundían con mayor radicalidad y avidez en todo lo que poseía profundidad y era malvado. Ese Jesús de Nazaret, evangelio viviente del amor, ese «redentor» que trae la bienaventuranza y la victoria a los pobres, a los enfermos, a los pecadores —¿no era él precisamente la seducción en su forma más inquietante e irresistible, la seducción y el desvío precisamente hacia aquellos valores judíos y hacia aquellas innovaciones *judías* del ideal? ¿No ha alcanzado Israel, justamente por el rodeo de ese «redentor», de ese aparente antagonista y liquidador de Israel, la última meta de su sublime ansia de venganza? ¿No forma parte de la oculta magia negra de una política verdaderamente *grande* de la venganza, de una venganza de amplias miras, subterránea, de avance lento, precalculadora, el hecho de que Israel mismo tuviese que negar y que clavar en la cruz ante el mundo entero, como si se tratase de su enemigo mortal, al auténtico instrumento de su venganza, a fin de que «el mundo entero», es decir, todos los

adversarios de Israel, pudieran morder sin recelos precisamente de ese cebo? ¿Y por otro lado, se podría imaginar en absoluto, con todo el refinamiento del espíritu, un cebo *más peligroso*? ¿Algo que iguale en fuerza atractiva, embriagadora, aturdidora, corruptora, a aquel símbolo de la «santa cruz», a aquella horrorosa paradoja de un «Dios en la cruz», a aquel misterio de una inimaginable, última, extrema crueldad y autocrucifixión de Dios *para salvación del hombre?*… Cuando menos, es cierto que *sub hoc signo* [bajo este signo] Israel ha venido triunfando una y otra vez, con su venganza y su transvaloración de todos los valores, sobre todos los demás ideales, sobre todos los ideales *más nobles.* —

9

—«Mas ¡cómo sigue usted hablando todavía de ideales *más nobles*! Atengámonos a los hechos: el pueblo —o «los esclavos», o «la plebe», o «el rebaño», o como usted quiera llamarlo— ha vencido, y si esto ha ocurrido por medio de los judíos, ¡bien!, entonces jamás pueblo alguno tuvo misión más grande en la historia universal. «Los señores» están liquidados; la moral del hombre vulgar ha vencido. Se puede considerar esta victoria a la vez como un envenenamiento de la sangre (ella ha mezclado las razas entre sí) —no lo niego; pero, indudablemente, esa intoxicación ha logrado éxito. La «redención» del género humano (a saber, respecto de «los señores») se encuentra en óptima vía; todo se judaiza, o se cristianiza, o se aplebeya a ojos vistas (¡qué importan las palabras!). La marcha de ese envenenamiento a través del cuerpo entero de la humanidad parece incontenible, su *tempo* [ritmo] y su paso pueden ser incluso, a partir de ahora, cada vez más lentos, más delicados, más inaudibles, más cautos —en efecto, hay tiempo… ¿Le corresponde todavía hoy a la Iglesia, en este aspecto, una tarea *necesaria*, posee todavía en absoluto un derecho a existir? ¿O se podría prescindir de ella? *Quaeritur* [se pregunta]. ¿Parece que la Iglesia refrena y modera aquella marcha, en lugar de acelerarla? Ahora bien, justamente eso podría ser su utilidad… Es seguro que la Iglesia se ha convertido poco a poco en algo grosero y rústico, que repugna a una inteligencia delicada, a un gusto propiamente moderno. ¿No debería, al menos, refinarse un poco?… Hoy, más que seducir, aleja. ¿Quién de nosotros sería librepensador si no existiera la Iglesia? La Iglesia es la que nos repugna, no su veneno… Prescindiendo de la Iglesia, también nosotros amamos el veneno…» —Tal es el epílogo de un «librepensador» a mi discurso, de un animal respetable, como lo ha demostrado de sobra, y, además, de un demócrata; hasta aquí me había escuchado, y no soportó el oírme callar. Pues en este punto yo tengo mucho que callar—.

10

La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento* mismo

se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria. Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un «fuera», a un «otro», a un «no-yo»; y *ese* no es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores —este *necesario* dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí— forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, —su acción es, de raíz, reacción. Lo contrario ocurre en la manera noble de valorar: ésta actúa y brota espontáneamente, busca su opuesto tan sólo para decirse si a sí misma con mayor agradecimiento, con mayor júbilo, —su concepto negativo, lo «bajo», «vulgar», «malo», es tan sólo un pálido contraste, nacido más tarde, de su concepto básico positivo, totalmente impregnado de vida y de pasión, el concepto «¡nosotros los nobles, nosotros los buenos, nosotros los bellos, nosotros los felices!». Cuándo la manera noble de valorar se equivoca y peca contra la realidad, esto ocurre con relación a la esfera que no le es suficientemente conocida, más aún, a cuyo real conocimiento sé opone con aspereza: no comprende a veces la esfera despreciada por ella, la esfera del hombre vulgar del pueblo bajo; por otro lado, téngase en cuenta que, en todo caso, el afecto del desprecio, del mirar de arriba abajo, del mirar con superioridad, aun presuponiendo que *falsee* la imagen de lo despreciado, no llegará ni de lejos a la falsificación con que el odio reprimido, la venganza del impotente atentarán contra su adversario —*in effigie* [en efigie], naturalmente—. De hecho en el desprecio se mezclan demasiada negligencia, demasiada ligereza, demasiado apartamiento de la vista y demasiada impaciencia, e incluso demasiado júbilo en sí mismo, como para estar en condiciones de transformar su objeto en una auténtica caricatura y en un espantajo. No se pasen por alto las *nuances* [matices] casi benévolas que, por ejemplo, la aristocracia griega pone en todas las palabras con que diferencia de sí al pueblo bajo; obsérvese cómo constantemente se mezcla en ellas, azucarándolas, una especie de lástima, de consideración, de indulgencia, hasta el punto de que casi todas las palabras que convienen al hombre vulgar han terminado por quedar como expresiones para significar «infeliz», «digno de lástima» (véase δειλος [miedoso], δειλοιος [cobarde], πονηρός [vil], μοχδγρός [mísero], las dos últimas caracterizan propiamente al hombre vulgar como esclavo del trabajo y animal de carga) —y cómo, por otro lado, «malo», «infeliz», no dejaron jamás de sonar al oído griego con un tono *único*, con un timbre en el que prepondera «infeliz»: y esto como herencia de la antigua manera de valorar más noble, aristocrática, la cual no reniega de sí misma ni siquiera en el desprecio (— a los filólogos recordémosles en qué sentido se usan οιζυρός [miserable], ανολβος

[desgraciado], τλήμων [resignado], δυςτυγειν [fracasar, tener mala suerte], ευμφορα [desdicha]). Los «bien nacidos» se *sentían* a sí mismos cabalmente como los «felices»; ellos no tenían que construir su felicidad artificialmente y, a veces, persuadirse de ella, *mentírsela,* mediante una mirada dirigida a sus enemigos (como suelen hacer todos los hombres del resentimiento); y asimismo, por ser hombres íntegros, repletos de fuerza y, en consecuencia, *necesariamente* activos, no sabían separar la actividad de la felicidad, —en ellos aquélla formaba parte, por necesidad, de ésta (de aquí procede el ευπραττειν [obrar bien, ser feliz])— todo esto muy en contraposición con la felicidad al nivel de los impotentes, de los oprimidos, de los llagados por sentimientos venenosos y hostiles, en los cuales la felicidad aparece esencialmente como narcosis, aturdimiento, quietud, paz, «sábado», distensión del ánimo y relajamiento de los miembros, esto es, dicho en una palabra, como algo *pasivo*. Mientras que el hombre noble vive con confianza y franqueza frente a sí mismo (γενναιος, «aristócrata de nacimiento», subraya la *nuance* [matiz] «franco» y también sin duda «ingenuo»), el hombre del resentimiento no es ni franco, ni ingenuo, ni honesto y derecho consigo mismo. Su alma *mira de reojo; su* espíritu ama los escondrijos, los caminos tortuosos y las puertas falsas, todo lo encubierto le atrae como su mundo, su seguridad, su alivio; entiende de callar, de no olvidar, de aguardar, de empequeñecerse y humillarse transitoriamente. Una raza de tales hombres del resentimiento acabará necesariamente por ser *más inteligente* que cualquier raza noble, venerará también la inteligencia en una medida del todo distinta: a saber, como la más importante condición de existencia, mientras que, entre hombres nobles, la inteligencia fácilmente tiene un delicado dejo de lujo y refinamiento: —en éstos precisamente no es la inteligencia ni mucho menos tan esencial como lo son la perfecta seguridad funcional de los instintos *inconscientes* reguladores o incluso una cierta falta de inteligencia, así por ejemplo el valeroso lanzarse a ciegas, bien sea al peligro, bien sea al enemigo, o aquella entusiasta subitaneidad en la cólera, el amor, el respeto, el agradecimiento y la venganza, en la cual se han reconocido en todos los tiempos las almas nobles. El mismo resentimiento del hombre noble, cuando en él aparece, se consuma y agota, en efecto, en una reacción inmediata y, por ello, no *envenena*: por otro lado, ni siquiera aparece en innumerables casos en los que resulta inevitable su aparición en todos los débiles e impotentes. No poder tomar mucho tiempo en serio los propios contratiempos, las propias *fechorías* —tal es el signo propio de naturalezas fuertes y plenas, en las cuales hay una sobreabundancia de fuerza plástica, remodeladora, regeneradora, fuerza que también hace olvidar (un buen ejemplo de esto en el mundo moderno es Mirabeau, que no tenía memoria para los insultos ni para las villanías que se cometían con él, y que no podía perdonar por la única razón de que olvidaba). Un hombre así se sacude de un solo golpe muchos gusanos que en otros, en cambio,

anidan subterráneamente; sólo aquí es también posible otra cosa, suponiendo que ella sea en absoluto posible en la tierra —el auténtico «*amor* a sus enemigos». ¡Cuánto respeto por sus enemigos tiene un hombre noble! —y ese respeto es ya un puente hacia el amor… ¡El hombre noble reclama para sí su enemigo como una distinción suya, no soporta, en efecto, ningún otro enemigo que aquel en el que no hay nada que despreciar y sí *muchísimo* que honrar! En cambio, imaginémonos «el enemigo» tal como lo concibe el hombre del resentimiento —y justo en ello reside su acción, su creación: ha concebido el «enemigo malvado», «*el malvado*», *y* ello como concepto básico, a partir del cual se imagina también, como imagen posterior y como antítesis, un «bueno» —¡él mismo!…

11

¡Justo, pues, lo contrario de lo que ocurre en el noble, quien concibe el concepto fundamental «bueno» de un modo previo y espontáneo, es decir, lo concibe a base de sí mismo, y sólo a partir de él se forma una idea de «malo»! Este «malo» (*schlecht*) de origen noble, y aquel «malvado» (*bóse*), salido de la cuba cervecera del odio insaciado —el primero, una creación posterior, algo marginal, un color complementario, el segundo, en cambio, el original, el comienzo, la auténtica *acción* en la concepción de una moral de esclavos—, ¡cuán diferentes son estas dos palabras, «malo» (*schlecht) y* «malvado» (*böse*), que aparentemente se contraponen a un mismo concepto «bueno» (*gut*)! Mas no se trata del mismo concepto «bueno»: pregúntese, antes bien, *quién* es propiamente «malvado» en el sentido de la moral del resentimiento. Contestado con todo rigor: *precisamente* el «bueno» de la otra moral, precisamente el noble, el poderoso, el dominador, sólo que cambiado de color, interpretado y visto del revés por el ojo venenoso del resentimiento. Hay aquí una cosa que nosotros no queremos negar en modo alguno: quien a aquellos «buenos» los ha conocido tan sólo como enemigos, no ha conocido tampoco más que *enemigos malvados, y* aquellos mismos hombres que eran mantenidos tan rigurosamente a raya por la costumbre, el respeto, los usos, el agradecimiento y todavía más por la recíproca vigilancia, por la emulación *inter pares* [entre iguales], aquellos mismos hombres que, por otro lado, en su comportamiento recíproco mostraban tanta inventiva en punto a atenciones, dominio de sí, delicadeza, fidelidad, orgullo y amistad, —no son hacia fuera, es decir, allí donde comienza lo extranjero, la tierra extraña, mucho mejores que animales de rapiña dejados sueltos. Allí disfrutan la libertad de toda constricción social, en la selva se desquitan de la tensión ocasionada por una prolongada reclusión y encierro en la paz de la comunidad, allí *retornan* a la inocencia propia de la conciencia de los animales rapaces, cual monstruos que retozan, los cuales dejan acaso tras sí una serie abominable de asesinatos, incendios, violaciones y torturas con igual petulancia y con igual tranquilidad de espíritu que si

lo único hecho por ellos fuera una travesura estudiantil, convencidos de que de nuevo tendrán los poetas, por mucho tiempo, algo que cantar y que ensalzar. Resulta imposible no reconocer, a la base de todas estas razas nobles, el animal de rapiña, la magnífica *bestia rubia*, que vagabundea codiciosa de botín y de victoria; de cuando en cuando esa base oculta necesita desahogarse, el animal tiene que salir de nuevo fuera, tiene que retornar a la selva: —las aristocracias romana, árabe, germánica, japonesa, los héroes homéricos, los vikingos escandinavos— todos ellos coinciden en tal imperiosa necesidad. Son las razas nobles las que han dejado tras sí el concepto «bárbaro» por todos los lugares por donde han pasado; incluso en su cultura más excelsa se revelan una consciencia de ello y hasta un orgullo (por ejemplo, cuando Pericles dice a sus atenienses, en aquella famosa oración fúnebre, «hemos forzado a todas las tierras y a todos los mares a ser accesibles a nuestra audacia, dejando en todas partes monumentos imperecederos en bien *y en mal*») [26]. Esta «audacia» de las razas nobles, que se manifiesta de manera loca, absurda, repentina, este elemento imprevisible e incluso inverosímil de sus empresas —Pericles destaca con elogio la ραδομια [despreocupación] [27] de los atenienses—, su indiferencia y su desprecio de la seguridad, del cuerpo, de la vida, del bienestar, su horrible jovialidad y el profundo placer que sienten en destruir, en todas las voluptuosidades del triunfo y de la crueldad —todo esto se concentró, para quienes lo padecían, en la imagen del «bárbaro», del «enemigo malvado», por ejemplo el «godo», el «vándalo». La profunda, glacial desconfianza que el alemán continúa inspirando también ahora tan pronto como llega al poder— representa aún un rebrote de aquel terror inextinguible con que durante siglos contempló Europa el furor de la rubia bestia germánica (aunque entre los antiguos germanos y nosotros los alemanes apenas subsista ya afinidad conceptual alguna y menos aún un parentesco de sangre). En otro sitio [28] he hecho notar la perplejidad experimentada por Hesiodo cuando meditaba sobre el decurso de las épocas culturales e intentaba expresarlas mediante el oro, la plata y el bronce: a la contradicción que le ofrecía el mundo de Homero, un mundo tan magnífico, pero, a la vez, tan horrible y tan brutal, no supo escapar más que dividiendo una *única* época en dos y colocándolas una a continuación de la otra —primero, la época de los héroes y semidioses de Troya y de Tebas, tal como aquel mundo había subsistido en la memoria de las estirpes nobles, que en ella tenían sus propios antecesores; y luego, la edad de bronce, tal como aquel mismo mundo aparecía a los descendientes de los sojuzgados, expoliados, maltratados, deportados, vendidos: como una edad de bronce, según hemos dicho, dura, fría, cruel, carente de sentimientos y de conciencia, una edad que todo lo tritura y lo salpica de sangre. Suponiendo que fuera verdadero algo que en todo caso ahora se cree ser «verdad», es decir, que el *sentido de toda cultura* consistiese cabalmente en sacar del animal rapaz «hombre», mediante la crianza, un *animal manso y* civilizado, un *animal doméstico*,

habría que considerar sin ninguna duda que todos aquellos instintos de reacción y resentimiento, con cuyo auxilio se acabó por humillar y dominar a las razas nobles, así como todos sus ideales, han sido los auténticos *instrumentos de la cultura*; con ello, de todos modos, no estaría dicho aún que los *depositarios* de esos instintos representen también ellos mismos a la vez la cultura. Lo contrario sería, antes bien, no sólo verosímil —¡no!, ¡hoy es *evidente*! Esos depositarios de los instintos opresores y ansiosos de desquite, los descendientes de toda esclavitud europea y no europea, y en especial de toda población prearia —¡representan el *retroceso* de la humanidad! ¡Esos «instrumentos de la cultura» son una vergüenza del hombre y representan más bien una sospecha, un contraargumento contra la «cultura» en cuanto tal! Se puede tener todo derecho a no librarse del temor a la bestia rubia que habita en el fondo de todas las razas nobles y a mantenerse en guardia: mas ¿quién no preferiría cien veces sentir temor, si a la vez le es permitido admirar, a no sentir temor, pero con ello no poder sustraerse ya a la nauseabunda visión de los malogrados, empequeñecidos, marchitos, envenenados? ¿Y no es ésta *nuestra* fatalidad? ¿Qué es lo que hoy produce *nuestra* aversión contra «el hombre»? —pues nosotros *sufrimos* por el hombre, no hay duda.— No es el temor; sino, más bien, el que ya nada tengamos que temer en el hombre; el que el gusano «hombre» ocupe el primer plano y pulule en él; el que el «hombre manso», el incurablemente mediocre y desagradable haya aprendido a sentirse a sí mismo como la meta y la cumbre, como el sentido de la historia, como «hombre superior»—; más aún, el que tenga cierto derecho a sentirse así, en la medida en que se siente distanciado de la muchedumbre de los mal constituidos, enfermizos, cansados, agotados, a que hoy comienza Europa a apestar, y, por tanto, como algo al menos relativamente bien constituido, como algo al menos todavía capaz de vivir, como algo que al menos dice sí a la vida…

12

—En este punto no me es ya posible reprimir un sollozo y una última esperanza. ¿Qué es esto que, precisamente a mí, me resulta del todo insoportable? ¿Esto de lo que sólo yo no puedo librarme, y que me ahoga y me consume? ¡Aire viciado! ¡Aire viciado! El hecho de que algo mal constituido se allega a mí; ¡el verme obligado a oler las entrañas de un alma mal constituida!… ¿Qué es, por otra parte, lo que en materia de miseria, de privaciones, de mal clima, de enfermedades, de fatigas y de soledad no soportamos? En el fondo nos sobreponemos a todo lo demás, puesto que hemos nacido para una existencia subterránea y combativa; una y otra vez salimos a la luz, una y otra vez experimentamos la hora áurea del triunfo, —y en ese momento aparecemos tal como nacimos, inquebrantables, tensos, dispuestos a conquistar algo nuevo, algo más difícil, algo más lejano todavía, como un arco a quien las privaciones lo único que hacen es ponerlo más tirante—. Pero de vez en cuando —y

suponiendo que existan protectoras celestiales, situadas más allá del bien y del mal concededme una mirada, otorgadme que pueda echar una única mirada tan sólo a algo perfecto, a algo totalmente logrado, feliz, poderoso, victorioso, en lo que todavía haya algo que temer! ¡Una mirada a un hombre que justifique al hombre, una mirada a un caso afortunado que complemente y redima al hombre, por razón del cual me sea lícito conservar *la fe en el hombre!*… Pues así están las cosas: el empequeñecimiento y la nivelación del hombre europeo encierran nuestro máximo peligro, ya que esa visión cansa… Hoy no vemos nada que aspire a ser más grande, barruntamos que descendemos cada vez más abajo, más abajo, hacia algo más débil, más manso, más prudente, más plácido, más mediocre, más indiferente, más chino, más cristiano —el hombre, no hay duda, se vuelve cada vez «mejor»… Justo en esto reside la fatalidad de Europa al perder el miedo al hombre hemos perdido también el amor a él, el respeto a él, la esperanza en él, más aún, la voluntad de él. Actualmente la visión del hombre cansa —¿qué es hoy el nihilismo si no es eso?… Estamos cansados de *el hombre*…

13

—Mas volvamos atrás: el problema del *otro* origen de lo «bueno», el problema de lo bueno tal como se lo ha imaginado el hombre del resentimiento exige llegar a su final. —El que los corderos guarden rencor a las grandes aves rapaces es algo que no puede extrañar: sólo que no hay en esto motivo alguno para tomarle a mal a aquéllas el que arrebaten corderitos. Y cuando los corderitos dicen entre sí «estas aves de rapiña son malvadas; y quien es lo menos posible un ave de rapiña, sino más bien su antítesis, un corderito, —¿no debería ser bueno?», nada hay que objetar a este modo de establecer un ideal, excepto que las aves rapaces mirarán hacia abajo con un poco de sorna y tal vez se dirán: «Nosotras no estamos enfadadas en absoluto con esos buenos corderos, incluso los amamos: no hay nada más sabroso que un tierno cordero»—. Exigir de la fortaleza que no sea un querer-dominar, un querer-sojuzgar, un querer-enseñorearse, una sed de enemigos y de resistencias y de triunfos, es tan absurdo como exigir de la debilidad que se exteriorice como fortaleza. Un *quantum* de fuerza es justo un tal *quantum* de pulsión, de voluntad, de actividad —más aún, no es nada más que ese mismo pulsionar, ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se debe tan sólo a la seducción del lenguaje (y de los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y mal entiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un «sujeto». Es decir, del mismo modo que el pueblo separa el rayo de su resplandor y concibe al segundo como un *hacer*, como la acción de un sujeto que se llama rayo, así la moral del pueblo separa también la fortaleza de las exteriorizaciones de la misma, como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente, que *fuera dueño de exteriorizar y,*

también, de no exteriorizar fortaleza. Pero tal sustrato no existe; no hay ningún «ser» detrás del hacer, del actuar, del devenir; «el agente» ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo. En el fondo el pueblo duplica el hacer; cuando piensa que el rayo lanza un resplandor, esto equivale a un hacer-hacer: el mismo acontecimiento lo pone primero como causa y luego, una vez más, como efecto de aquélla. Los investigadores de la naturaleza no lo hacen mejor cuando dicen «la fuerza mueve, la fuerza causa» y cosas parecidas, —nuestra ciencia entera, a pesar de toda su frialdad, de su desapasionamiento, se encuentra sometida aún a la seducción del lenguaje y no se ha desprendido de los hijos falsos que se le han infiltrado, de los «sujetos» (el átomo, por ejemplo, es uno de esos hijos falsos, y lo mismo ocurre con la kantiana «cosa en sí»): nada tiene de extraño el que las reprimidas y ocultamente encendidas pasiones de la venganza y del odio aprovechen en favor suyo esa creencia e incluso, en el fondo, ninguna otra sostengan con mayor fervor que la de que *el fuerte es libre* de ser débil, y el ave de rapiña, libre de ser cordero: —con ello conquistan, en efecto, para sí el derecho de *imputar* al ave de rapiña ser ave de rapiña… Cuando los oprimidos, los pisoteados, los violentados se dicen, movidos por la vengativa astucia propia de la impotencia: «¡Seamos distintos de los malvados, es decir, seamos buenos! Y bueno es todo el que no violenta, el que no ofende a nadie, el que no ataca, el que no salda cuentas, el que remite la venganza a Dios, el cual se mantiene en lo oculto igual que nosotros, y evita todo lo malvado, y exige poco de la vida, lo mismo que nosotros los pacientes, los humildes, los justos»— esto, escuchado con frialdad y sin ninguna prevención, no significa en realidad más que lo siguiente: «Nosotros los débiles somos desde luego débiles; conviene que no hagamos nada *para lo cual no somos bastante fuertes*»— pero esta amarga realidad de los hechos, esta inteligencia de ínfimo rango, poseída incluso por los insectos (los cuales, cuando el peligro es grande, se fingen muertos para no hacer nada «de más»), se ha vestido, gracias a ese arte de falsificación y a esa automendacidad propias de la impotencia, con el esplendor de la virtud renunciadora, callada, expectante, como si la debilidad misma del débil —es decir, su *esencia*, *su* obrar, su entera, única, inevitable, indeleble realidad— fuese un logro voluntario, algo querido, elegido, una *acción*, un *mérito*. Por un instinto de autoconservación, de autoafirmación, en el que toda mentira suele santificarse, esa especie de hombre *necesita* creer en el «sujeto» indiferente, libre para elegir. El sujeto (o, hablando de un modo más popular, *el alma*) ha sido hasta ahora en la tierra el mejor dogma, tal vez porque a toda la ingente muchedumbre de los mortales, a los débiles y oprimidos de toda índole, les permitía aquel sublime autoengaño de interpretar la debilidad misma como libertad, interpretar su ser-así-y-así como *mérito*.

14

—¿Quiere alguien mirar un poco hacia abajo, al misterio de cómo se *fabrican ideales* en la tierra? ¿Quién tiene valor para ello?… ¡Bien! He aquí la mirada abierta a ese oscuro taller. Espere usted un momento, señor Indiscreción y Temeridad: su ojo tiene que habituarse antes a esa falsa luz cambiante… ¡Así! ¡Basta! ¡Hable usted ahora! ¿Qué ocurre allá abajo? Diga usted lo que ve, hombre de la más peligrosa curiosidad —ahora soy yo el que escucha—.

—«No veo nada, pero oigo tanto mejor. Es un chismorreo y un cuchicheo cauto, pérfido, quedo, procedente de todas las esquinas y rincones. Me parece que esa gente miente; una dulzona suavidad se pega a cada sonido. La debilidad debe ser mentirosamente transformada en *mérito*, no hay duda —es como usted lo decía»—.

—¡Siga!

—«…y la impotencia, que no toma desquite, en "bondad"; la temerosa bajeza, en "humildad"; la sumisión a quienes se odia, en "obediencia" (a saber, obediencia a alguien de quien dicen que ordena esa sumisión, —Dios le llaman). Lo inofensivo del débil, la cobardía misma, de la que tiene mucha, su estar-aguardando-a-la-puerta, su inevitable tener-que aguardar, recibe aquí un buen nombre, el de "paciencia", y se llama también la virtud; el no-poder-vengarse se llama no-querer-vengarse, y tal vez incluso perdón ("pues *ellos* no saben lo que hacen [29] —¡únicamente nosotros sabemos lo que *ellos* hacen!). También habla esa gente del "amor a los propios enemigos" [30] —y entre tanto suda».

—¡Siga!

—«Son miserables, no hay duda, todos esos chismorreadores y falsos monederos de las esquinas, aunque están acurrucados calentándose unos junto a otros —pero me dicen que su miseria es una elección y una distinción de Dios, que a los perros que más se quiere se los azota; que quizás esa miseria sea también una preparación, una prueba, una ejercitación, y acaso algo más —algo que alguna vez encontrará su compensación, y será pagado con enormes intereses en oro, ¡no!, en felicidad. A eso lo llaman "la bienaventuranza"».

—¡Siga!

—«Ahora me dan a entender que ellos no sólo son mejores que los poderosos, que los señores de la tierra, cuyos esputos ellos tienen que lamer (*no* por temor, ¡de ninguna manera por temor!, sino porque Dios manda honrar toda autoridad) [31],— que ellos no sólo son mejores, sino que también "les va mejor", o, en todo caso, alguna vez les irá mejor. Pero ¡basta!, ¡basta! Ya no lo soporto más. ¡Aire viciado! ¡Aire viciado! Ese taller donde se *fabrican ideales* —me parece que apesta a mentiras».

—¡No! ¡Un momento todavía! Aún no nos ha dicho usted nada de la obra maestra de esos nigromantes que con todo lo negro saben construir blancura, leche e inocencia: —¿no ha observado usted cuál es su perfección suma en el refinamiento,

su audacísima, finísima, ingeniosísima, mendacísima estratagema de artista? ¡Atienda! Esos animales de sótano, llenos de venganza y de odio —¿qué hacen precisamente con la venganza y con el odio? ¿Ha oído usted alguna vez esas palabras? Si sólo se fiase usted de lo que ellos dicen, ¿barruntaría que se encuentra en medio de hombres del resentimiento?…

—«Comprendo, vuelvo a abrir los oídos (¡ay!, ¡ay!, ¡ay!, y cierro la nariz). Sólo ahora oigo lo que ya antes decían con tanta frecuencia: "nosotros los buenos —*nosotros somos los justos*"— a lo que ellos piden no lo llaman desquite, sino "el triunfo de la *justicia*"; a lo que ellos odian no es a su enemigo, ¡no!, ellos odian la "*injusticia*", el "ateísmo"; lo que ellos creen y esperan no es la esperanza de la venganza, la embriaguez de la dulce venganza (—"más dulce que la miel", la llamaba ya Homero) [32], sino la victoria de Dios, del Dios *justo* sobre los ateos; lo que a ellos les queda para amar en la tierra no son sus hermanos en el odio, sino sus "hermanos en el amor" [33], como ellos dicen, todos los buenos y justos de la tierra».

—¿Y cómo llaman a aquello que les sirve de consuelo contra todos los sufrimientos de la vida —su fantasmagoría de la anticipada bienaventuranza futura?

—«¿Cómo? ¿Oigo bien? A eso lo llaman "el juicio final", la llegada de su reino, el de *ellos*, del "reino de Dios" —pero *entre tanto* viven "en la fe", "en el amor", "en la esperanza" [34]». —¡Basta! ¡Basta!

15

¿En la fe en qué? ¿En el amor a qué? ¿En la esperanza de qué? —Esos débiles— alguna vez, en efecto, quieren ser también *ellos* los fuertes, no hay duda, alguna vez debe llegar también su reino —nada menos que «el reino de Dios» lo llaman entre ellos, como hemos dicho: ¡son, desde luego, tan humildes en todo! Para presenciar *esto* se necesita vivir largo tiempo, más allá de la muerte, —en efecto, la vida eterna se necesita para poder resarcirse también eternamente, en el «reino de Dios», de aquella vida terrena «en la fe, en el amor, en la esperanza». ¿Resacirse de qué? ¿Resacirse con qué?… A mí me parece que Dante cometió un grosero error al poner, con horrorosa ingenuidad, sobre la puerta de su infierno la inscripción «también a mí me creó el amor eterno» [35]: —sobre la puerta del paraíso cristiano y de su «bienaventuranza eterna» podría estar en todo caso, con mejor derecho, la inscripción «también a mí me creó el *odio eterno*»—, ¡*presuponiendo* que a una verdad le sea lícito estar colocada sobre la puerta que lleva a una mentira! Pues ¿qué es la bienaventuranza de aquel paraíso?… Quizá ya nosotros mismos lo adivinaríamos; pero es mejor que nos lo atestigue expresamente una autoridad muy relevante en estas cosas, Tomás de Aquino. «Beati in regno coelesti», dice con la mansedumbre de un cordero, «*videbunt poenas damnatorum, ut beatitudo illis magis complaceat*» [Los bienaventurados verán en el reino celestial las penas de los condenados, para que su

bienaventuranza les satisfaga más] [36]. ¿O se quiere escuchar esto mismo en un tono más fuerte, de la boca, por ejemplo, de un triunfante padre de la Iglesia, el cual desaconsejaba a sus cristianos las crueles voluptuosidades de los espectáculos públicos —por qué, en realidad? «La fe nos ofrece, en efecto, muchas más cosas —dice, *de spectac*, c. 29 ss .—, *algo mucho más fuerte*; gracias a la redención disponemos, en efecto, de alegrías completamente distintas; en lugar de los atletas nosotros tenemos nuestros mártires; y si queremos sangre, bien, tenemos la sangre de Cristo… Mas ¡qué cosas nos esperan el día de su vuelta, de su triunfo!» —y ahora continúa así este visionario extasiado: «At enim supersunt alia spectacula, ille ultimus et perpetuus judicii dies, ille nationibus insperatus, ille derisus, cum tanta saeculi vetustas et tot ejus nativitates uno igne haurientur. Quae tunc spectaculi latitudo! *Quid admirer! Quid rideami Ubi gaudeam! Ubi exultem*, spectans tot et tantos reges, qui in coelum recepti nuntiabantur, cum ipso Jove et ipsis suis testibus in imis tenebris congemescentes! ltem praesides (los gobernadores de las provincias) persecutores dominici nominis saevioribus quam ipsi flammis saevierunt insultantibus contra Christianos liquescentes! Quos praeterea sapientes illos philosophos coram discipulis suis una conflagrantibus erubescentes, quibus nihil ad deum pertinere suadebant, quibus animas aut nullas aut non in pristina corpora redituras affirmabant! Etiam poetas non ad Rhadamanti nec ad Minois, sed ad inopinati Christi tribunal palpitantes! Tunc magis tragoedi audiendi, magis scilicet vocales (cuanto mejor sea la voz, peor gritarán) in sua propria calamitate; tunc histriones cognoscendi, solutiores multo per ignem, tunc spectandus auriga in flammea rota totus rubens, tunc xystici contemplandi non in gymnasiis, sed in igne jaculati, nisi quod ne tunc quidem illos velim vivos, ut qui malim ad eos potius conspectum *insatiasbilem* conferre, qui in dominum desaevierunt. `Hic este ille, dicam, fabri aut quaestuariae filius (como lo muestra todo lo que sigue, y en especial también esta designación, conocida por el Talmud, de la madre de Jesús, a partir de aquí Tertuliano habla a los judíos), sabbati destructor, Samarites et daemonium habens. Hic est, quem a Juda redemistis, hic est ille arundine et colaphis diverberatus, sputamentis dedecoratus, felle et aceto potatus. Hic est, quem clam discentes subripuerunt, ut resurrexisse dicatur vel hortulanus detraxit, ne lactucae suae frequentia commeantium laederentur. Ut talia spectes, ut *talibus exultes*, quis tibi praetor aut consul aut quaestor aut sacerdos de sua liberalitste praestabit? Et tamen haec jam habemos quodammodo per fidem spiritu imaginante repraesentata. Ceterum qualia illa sunt, quae nec oculus vidit nec auigs audivit nec in cor hominis ascenderunt? (1 Cor. 2, 9). Credo circo et utraque cavea (primera y cuarta fila, o, según otros, escena cómica y trágica) et omni stadio gratiora»*. —*Per fidem*: así está escrito.

* [Pero quedan todavía otros espectáculos, aquel último y perpetuo día del juicio,

día no esperado por las naciones, día del cual se mofan, cuando esta tan grande decrepitud del mundo y tantas generaciones del mismo ardan en un fuego común. ¡Qué espectáculo tan grandioso entonces! ¡De cuántas cosas me asombraré! ¡De cuántas cosas me reiré! ¡Allí gozaré! ¡Allí me regocijaré, contemplando cómo tantos y tan grandes reyes, de quienes se decía que habían sido recibidos en el cielo, gimen en profundas tinieblas junto con el mismo Júpiter y con sus mismos testigos! ¡Viendo también cómo los presidentes perseguidores del nombre del Señor se derriten en llamas más crueles que aquellas con que ellos mismos se ensañaron contra los cristianos! ¡Viendo además cómo aquellos sabios filósofos se llenan de rubor ante sus discípulos, que con ellos se queman, a los cuales convencían de que nada pertenece a Dios, a los cuales aseguraban que las almas o no existen o no volverán a sus cuerpos primitivos! ¡Y viendo asimismo cómo los poetas tiemblan, no ante el tribunal de Radamanto ni de Minos, sino ante el de Cristo, a quien no esperaban! Entonces oiré más a los actores de tragedias, es decir, serán más elocuentes hablando de su propia desgracia; entonces conoceré a los histriones, mucho más ágiles a causa del fuego; entonces veré al auriga, totalmente rojo en el carro de fuego; entonces contemplaré a los atletas, lanzando la jabalina no en los gimnasios, sino en el fuego, a no ser que entonces no quisiera que estuviesen vivos y prefiriese dirigir una mirada insaciable a aquellos que se ensañaron con el Señor. «Éste es, diré, el hijo del carpintero o de la prostituta, el destructor del sábado, el samaritano y endemoniado. Éste es aquel a quien comprasteis a Judas, este es aquel que fue golpeado con la caña y con bofetadas, humillado con salivazos, a quien disteis a beber hiel y vinagre. Éste es aquel a quien sus discípulos robaron a escondidas, para que se dijese que había resucitado, o á quien el dueño del huerto retiró de allí, para que la gran afluencia de quienes iban y venían no estropease sus lechugas». La visión de tales espectáculos, la posibilidad de alegrarte de tales cosas, ¿qué pretor, o cónsul, o cuestor, o sacerdote, podrá ofrecértela, aun con toda su generosidad? Y, sin embargo, en cierto modo tenemos ya estas cosas por la fe representadas en el espíritu que las imagina. Por lo demás, ¿cuáles son aquellas cosas que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni entraron en corazón de hombre? (1 Cor. 2, 9). Creo que son más agradables que el circo, y el doble teatro, y todos los estadios.]

16

Concluyamos. Los dos valores *contrapuestos* «bueno y malo», «bueno y malvado», han sostenido en la tierra una lucha terrible, que ha durado milenios; y aunque es muy cierto que el segundo valor hace mucho tiempo que ha prevalecido, no faltan, sin embargo, tampoco ahora lugares en los que se continúa librando esa lucha, no decidida aún. Incluso podría decirse que entre tanto la lucha ha sido llevada cada vez más hacia arriba y que, precisamente por ello, se ha vuelto cada vez más

profunda, cada vez más espiritual: de modo que hoy quizá no exista indicio más decisivo de la «*naturaleza superior*», de una naturaleza más espiritual, que estar escindido en aquel sentido y que ser realmente todavía un lugar de batalla de aquellas antítesis. El símbolo de esa lucha, escrito en caracteres que han permanecido hasta ahora legibles a lo largo de la historia entera de la humanidad, dice «Roma contra Judea, Judea contra Roma»: —hasta ahora no ha habido acontecimiento más grande que *esta* lucha, que este planteamiento del problema, que *esta* contradicción de enemigos mortales. Roma veía en el judío algo así como la antinaturaleza misma, como su*monstrum* [monstruo] antipódico, si cabe la expresión; en Roma se consideraba al judío «*convicto* de odio contra todo el género humano» [37]: con razón, en la medida en que hay derecho a vincular la salvación y el futuro del género humano al dominio incondicional de los valores aristocráticos, de los valores romanos. ¿Qué es lo que los judíos sentían, en cambio, contra Roma? Se lo adivina por mil indicios; pero basta con traer una vez más a la memoria el *Apocalipsis* de Juan, la más salvaje de todas las invectivas escritas que la venganza tiene sobre su conciencia. (Por otro lado, no se infravalore la profunda consecuencia lógica del instinto cristiano al escribir cabalmente sobre este libro del odio el nombre del discípulo del amor, del mismo a quien atribuyó aquel Evangelio enamorado y entusiasta—: aquí se esconde un poco de verdad, por muy grande que haya sido también la falsificación literaria precisa para lograr esa finalidad). Los romanos eran, en efecto, los fuertes y los nobles; en tal grado lo eran que hasta ahora no ha habido en la tierra hombres más fuertes ni más nobles, y ni siquiera se los ha soñado nunca; toda reliquia de ellos, toda inscripción suya produce éxtasis, presuponiendo que se adivine *qué* es lo que allí escribe. Los judíos eran, en cambio, el pueblo sacerdotal del resentimiento *par excellence*, en el que habitaba una genialidad popular-moral sin igual: basta comparar los pueblos de cualidades análogas, por ejemplo, los chinos o los alemanes, con los judíos, para comprender qué es de primer rango y qué es de quinto. ¿Quién de ellos ha *vencido* entre tanto, Roma o Judea? No hay, desde luego, la más mínima duda: considérese ante quién se inclinan hoy los hombres, en la misma Roma, como ante la síntesis de todos los valores supremos, —y no sólo en Roma, sino casi en media tierra, en todos los lugares en que el hombre se ha vuelto manso o quiere volverse manso, —ante *tres judíos*, como es sabido, y *una judía* (ante Jesús de Nazaret, el pescador Pedro, el tejedor de alfombras Pablo, y la madre del mencionado Jesús, de nombre María). Esto es muy digno de atención: Roma ha sucumbido, sin ninguna duda. De todos modos, hubo en el Renacimiento una espléndida e inquietante resurrección del ideal clásico, de la manera noble de valorar todas las cosas: Roma misma se movió, como un muerto aparente que abre los ojos, bajo la presión de la nueva Roma, la Roma judaizada, construida sobre ella, la cual ofrecía el aspecto de una sinagoga ecuménica y se llamaba «Iglesia»; pero en seguida volvió a

triunfar Judea, gracias a aquel movimiento radicalmente plebeyo (alemán e inglés) de resentimiento al que se da el nombre de Reforma protestante, añadiendo lo que de él tenía que seguirse, el restablecimiento de la Iglesia, —el restablecimiento también de la vieja quietud sepulcral de la Roma clásica [38]. En un sentido más decisivo incluso y más profundo que en la Reforma protestante, Judea volvió a vencer otra vez sobre el ideal clásico con la Revolución francesa: la última nobleza política que había en Europa, la de los siglos XVII y XVIII *franceses*, sucumbió bajo los instintos populares del resentimiento —¡jamás se escuchó en la tierra un júbilo más grande, un entusiasmo más clamoroso! Es cierto que en medio de todo ello ocurrió lo más tremendo, lo más inesperado: el ideal antiguo mismo apareció en *carne y hueso, y* con un esplendor inaudito, ante los ojos y la conciencia de la humanidad, —¡y una vez más, frente a la vieja y mendaz consigna del resentimiento que habla del *primado de los más*, frente a la voluntad de descenso, de rebajamiento, de nivelación, de hundimiento y crepúsculo del hombre, resonó más fuerte, más simple, más penetrante que nunca la terrible y fascinante anti-consigna del *primado de los menos*! Como una última indicación del *otro* camino apareció Napoleón, el hombre más singular y más tardíamente nacido que haya existido nunca, y en él, encarnado en él, el problema del *ideal noble en sí* —reflexiónese bien en *qué* problema es éste: Napoleón, esa síntesis de *inhumanidad y superhombre*…. [39]

17

—¿Con esto ha acabado ya todo? ¿Quedó así relegada *ad acta* [a los archivos] para siempre aquella antítesis de ideales, la más grande de todas? ¿O sólo fue aplazada, aplazada por largo tiempo?… ¿No deberá haber alguna vez una reanimación del antiguo incendio, mucho más terrible todavía, preparada durante más largo tiempo? Más aún: ¿no habría que desear precisamente esto con todas las fuerzas?, ¿e incluso quererlo?, ¿e incluso favorecerlo?… Quien en este punto comienza, lo mismo que mis lectores, a meditar, a continuar pensando, es dificil que llegue pronto al final, —ésta es para mí razón suficiente para que yo mismo llegue a él, suponiendo que haya quedado bastante claro hace tiempo lo que yo *quiero*, lo que yo quiero precisamente con aquella peligrosa consigna que he colocado al frente de mi último libro: *Más allá del bien y del mal*…. Esto no significa, cuando menos, «Más allá de lo bueno y lo malo».—.

Nota. Aprovecho la ocasión que me proporciona este tratado para expresar pública y formalmente un deseo que hasta ahora he manifestado tan sólo en conversaciones ocasionales con personas doctas; a saber, que alguna Facultad de Filosofía se haga benemérita del fomento de los estudios de *historia de la moral* convocando una serie de premios académicos: —tal vez este libro sirva para dar un fuerte impulso precisamente en esa dirección. En previsión de una posibilidad de esa

especie, se propone la cuestión siguiente: ella merece la atención de los filólogos e historiadores tanto como la de los auténticos doctos en filosofía por oficio.

«*¿Qué indicaciones nos proporciona la ciencia del lenguaje, y en especial la investigación etimológica, sobre la historia evolutiva de los conceptos morales*?».

—Por otro lado, también resulta necesario, desde luego, ganar el interés de los fisiólogos y médicos para estos problemas (acerca del *valor* de las apreciaciones valorativas habidas hasta ahora): aquí se les puede dejar a los filósofos de oficio el representar, también en este caso singular, el papel de abogados y mediadores, una vez que hayan logrado que la relación originariamente tan áspera, tan desconfiada, entre filosofía, fisiología y medicina se transforme en el más amistoso y fecundo de los intercambios. De hecho todas las tablas de bienes, todos los «tú debes» conocidos por la historia o por la investigación etnológica necesitan, sobre todo, la iluminación y la interpretación *fisiológica*, antes, en todo caso, que la psicológica; todos esperan igualmente una crítica por parte de la ciencia médica. La cuestión: ¿qué *vale* esta o aquella tabla de bienes, esta o aquella «moral»? debe ser planteada desde las más diferentes perspectivas; especialmente la pregunta «¿valioso *para qué*?» nunca podrá ser analizada con suficiente finura. Algo, por ejemplo, que tuviese evidentemente valor en lo que respecta a la máxima capacidad posible de duración de una raza (o al aumento de sus fuerzas de adaptación a un determinado clima, o a la conservación del mayor número), no tendría en absoluto el mismo valor si se tratase, por ejemplo, de formar un tipo más fuerte. El bien de los más y el bien de los menos son puntos de vista contrapuestos del valor; considerar ya en sí que el primero tiene un valor más elevado es algo que nosotros vamos a dejar a la ingenuidad de los biólogos ingleses… *Todas* las ciencias tienen que preparar ahora el terreno para la tarea futura del filósofo: entendida esa tarea en el sentido de que el filósofo tiene que solucionar el *problema del valor*, tiene que determinar la *jerarquía de los valores*—.

Tratado Segundo: «Culpa»[40], «mala conciencia» y similares

1

Criar un animal al que le *sea lícito hacer promesas* —¿no es precisamente esta misma paradójica tarea la que la naturaleza se ha propuesto con respecto al hombre? ¿No es éste el auténtico problema del hombre?… El hecho de que tal problema se halle resuelto en gran parte tiene que parecer tanto más sorprendente a quien sepa apreciar del todo la fuerza que actúa en contra suya, la fuerza de la *capacidad de olvido*. Esta no es una mera *vis inertiae* [fuerza inercial], como creen los superficiales, sino, más bien, una activa, positiva en el sentido más riguroso del término, facultad de inhibición, a la cual hay que atribuir el que lo únicamente vivido, experimentado por nosotros, lo asumido en nosotros, penetre en nuestra conciencia, en el estado de digestión (se lo podría llamar «asimilación anímica»), tan poco como penetra en ella todo el multiforme proceso con el que se desarrolla nuestra nutrición del cuerpo, la denominada «asimilación corporal». Cerrar de vez en cuando las puertas y ventanas de la conciencia; no ser molestados por el ruido y la lucha con que nuestro mundo subterráneo de órganos serviciales desarrolla su colaboración y oposición; un poco de silencio, un poco de *tabula rasa* [tabla rasa] de la conciencia, a fin de que de nuevo haya sitio para lo nuevo, y sobre todo para las funciones y funcionarios más nobles, para el gobernar, el prever, el predeterminar (pues nuestro organismo está estructurado de manera oligárquica) —éste es el beneficio de la activa, como hemos dicho, capacidad de olvido, una guardiana de la puerta, por así decirlo, una mantenedora del orden anímico, de la tranquilidad, de la etiqueta: con lo cual resulta visible en seguida que sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, *ningún presente*. El hombre en el que ese aparato de inhibición se halla deteriorado y deja de funcionar es comparable a un dispéptico (y no sólo comparable—), ese hombre no «digiere» íntegramente nada… Precisamente este animal olvidadizo por necesidad, en el que el olvidar representa una fuerza, una forma de la salud *vigorosa*, ha criado en sí una facultad opuesta a aquélla, una memoria con cuya ayuda la capacidad de olvido queda en suspenso en algunos casos, —a saber, en los casos en que hay que hacer promesas; por tanto, no es, en modo alguno, tan sólo un pasivo no-poder-volver-a-liberarse de la impresión grabada una vez, no es tan sólo la indigestión de una palabra empeñada una vez, de la que uno no se desembaraza, sino que es un activo no-querer-volver-a-liberarse, un seguir y seguir queriendo lo querido una vez, una auténtica *memoria de la voluntad*, de tal modo que entre el originario «yo quiero», «yo haré» y

la auténtica descarga de la voluntad, su acto, resulta lícito interponer tranquilamente un mundo de cosas, circunstancias e incluso actos de voluntad nuevos y extraños, sin que esa larga cadena de la voluntad salte. Mas ¡cuántas cosas presupone todo esto! Para disponer así anticipadamente del futuro, ¡cuánto debe haber aprendido antes el hombre a separar el acontecimiento necesario del casual, a pensar causalmente, a ver y a anticipar lo lejano como presente, a saber establecer con seguridad lo que es fin y lo que es medio para el fin, a saber en general contar, calcular, —cuánto debe el hombre mismo, para lograr esto, haberse vuelto antes *calculable, regular, necesario*, poder responderse a sí mismo de su propia representación, para finalmente poder responder de sí *como futuro* a la manera como lo hace quien promete!

2

Esta es cabalmente la larga historia de la procedencia de la *responsabilidad*. Aquella tarea de criar un animal al que le sea lícito hacer promesas incluye en sí como condición y preparación, según lo hemos comprendido ya, la tarea más concreta de *hacer* antes al hombre, hasta cierto grado, necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a regla, y, en consecuencia, calculable. El ingente trabajo de lo que yo he llamado «eticidad de la costumbre» (véase *Aurora*, págs. 7, 13,16)[41] —el auténtico trabajo del hombre sobre sí mismo en el más largo período del género humano, todo su trabajo *prehistórico*, tiene aquí su sentido, su gran justificación, aunque en él residan también tanta dureza, tiranía, estupidez e idiotismo: con ayuda de la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social el hombre fue *hecho* realmente calculable. Situémonos, en cambio, al final del ingente proceso, allí donde el árbol hace madurar por fin sus frutos, allí donde la sociedad y la eticidad de la costumbre sacan a luz por fin aquello *para lo cual* ellas eran tan sólo el medio: encontraremos como el fruto más maduro de su árbol, al *individuo soberano*, al individuo igual tan sólo a sí mismo, al individuó que ha vuelto a liberarse de la eticidad de la costumbre al individuo autónomo, situado por encima de la eticidad (pues «autónomo» y «ético» se excluyen) en una palabra, encontraremos al hombre de la duradera voluntad propia, independiente, al que le *es lícito hacer promesas —y*, en él, una conciencia orgullosa, palpitante en todos sus músculos, de lo que aquí se ha logrado por fin y se ha encarnado en él, una auténtica conciencia de poder y libertad, un sentimiento de plenitud del hombre en cuanto tal. Este hombre liberado, al que realmente le *es lícito* hacer promesas, este señor de la voluntad *libre*, este soberano —¿cómo no iba a conocer la superioridad que con esto tiene sobre todo aquello a lo que no le es lícito hacer promesas ni responder de sí, cómo no iba a saber cuánta confianza, cuánto temor, cuánto respeto inspira— él «*merece*» las tres cosas —, y cómo, en este dominio de sí mismo, le está dado también necesariamente el dominio de las circunstancias, de la naturaleza y de todas las criaturas menos fiables, más

cortas de voluntad? El hombre «libre», el poseedor de una voluntad duradera e inquebrantable, tiene también, en esta posesión suya, su *medida del valor*: mirando a los otros desde sí mismo, honra o desprecia; y con la misma necesidad con que honra a los iguales a él, a los fuertes y fiables (aquellos a quienes les *es lí*cito hacer promesas), —es decir, a todo el que hace promesas como un soberano, con dificultad, raramente, con lentitud, a todo el que es avaro de conceder su confianza, que *honra* cuándo confía, que da su palabra como algo de lo que uno puede fiarse, porque él se sabe lo bastante fuerte para mantenerla incluso frente a las adversidades, incluso «frente al destino»—: con igual necesidad tendrá preparado su puntapié para los flacos galgos que hacen promesas sin que les sea lícito, y su estaca para el mentiroso que quebranta su palabra ya en el mismo momento en que aún la tiene en la boca. El orgulloso conocimiento del privilegio extraordinario de la *responsabilidad,* la conciencia de esta extraña libertad, de este poder sobre sí y sobre el destino, se ha grabado en él hasta su más honda profundidad y se ha convertido en instinto, en instinto dominante: —¿cómo llamará a este instinto dominante, suponiendo que necesite una palabra para él? Pero no hay ninguna duda: este hombre soberano lo llama su *conciencia*…

3

¿Su conciencia?… De antemano se adivina que el concepto «conciencia», que aquí encontramos en su configuración más clavada, casi paradójica, tiene ya a sus espaldas una larga historia, una prolongada metamorfosis. Que al hombre le sea lícito responder de sí mismo, y hacerlo con orgullo, o sea, que al hombre le *sea lícito decir* sí también a sí mismo —esto es, como hemos indicado, un fruto *maduro*, pero también un fruto tardío: —¡cuánto tiempo tuvo que pender, agrio y amargo, del árbol! Y durante un tiempo mucho más largo todavía no fue posible ver nada de ese fruto, —¡a nadie le habría sido lícito prometerlo, por mas que fuese un fruto muy cierto y todo en el árbol estuviese preparado y creciese derecho hacia él! —«¿Cómo hacerle una memoria al animal-hombre? ¿Cómo imprimir algo en este entendimiento del instante, entendimiento en parte obtuso, en parte aturdido, en esta viviente capacidad de olvido, de tal manera que permanezca presente?»… Puede imaginarse que este antiquísimo problema no fue resuelto precisamente con respuestas y medios delicados; tal vez no haya, en la entera prehistoria del hombre, nada más terrible y siniestro que su *mnemotécnica*. «Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de *doler* permanece en la memoria» —éste es un axioma de la psicología más antigua (por desgracia, también la más prolongada) que ha existido sobre la tierra. Incluso podría decirse que en todos los lugares de ésta donde todavía ahora se dan solemnidad, seriedad, misterio, colores sombríos en la vida del hombre y del pueblo, *sigue actuando* algo del espanto con que en otro tiempo se

prometía, se empeñaba la palabra, se hacían votos en todos los lugares de la tierra: el pasado, el más largo, el más hondo, el más duro pasado alienta y resurge en nosotros cuando nos ponemos «serios». Cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios; los sacrificios y empeños más espantosos (entre ellos, los sacrificios de los primogénitos), las mutilaciones más repugnantes (por ejemplo, las castraciones), las más crueles formas rituales de todos los cultos religiosos (y todas las religiones son, en su último fondo, sistemas de crueldades) —todo esto tiene su origen en aquel instinto que supo adivinar en el dolor el más poderoso medio auxiliar de la mnemónica. En cierto sentido toda la ascética pertenece a este campo: unas cuantas ideas deben volverse imborrables, omnipresentes, inolvidables, «fijas», con la finalidad de que todo el sistema nervioso e intelectual quede hipnotizado por tales «ideas fijas» —y los procedimientos ascéticos y las formas de vida ascéticas son medios para impedir que aquellas ideas entren en concurrencia con todas las demás, para volverlas «inolvidables». Cuanto peor ha estado «de memoria» la humanidad, tanto más horroroso es siempre el aspecto que ofrecen sus usos; en particular la dureza de las leyes penales nos revela cuánto esfuerzo le costaba a la humanidad lograr la victoria contra la capacidad de olvido y mantener *presentes*, a estos instantáneos esclavos de los afectos y de la concupiscencia, unas cuantas exigencias primitivas de la convivencia social. Nosotros los alemanes no nos consideramos desde luego un pueblo especialmente cruel y duro de corazón, y menos aún gente ligera y que viva al día; pero basta echar un vistazo a nuestros antiguos ordenamientos penales para darse cuenta del esfuerzo que cuesta en la tierra llegar a criar un «pueblo de pensadores» [42] (quiero decir: el pueblo de Europa en el que todavía hoy puede encontrarse el máximo de confianza, de seriedad, de mal gusto y de objetividad y que, por estas cualidades, tiene derecho a criar todo tipo de mandarines de Europa). Estos alemanes se han construido una memoria con los medios más terribles, a fin de dominar sus básicos instintos plebeyos y la brutal rusticidad de éstos: piénsese en las antiguas penas alemanas, por ejemplo la lapidación (—ya la leyenda hace caer la piedra de molino sobre la cabeza del culpable), la rueda (¡la más característica invención y especialidad del genio alemán en el reino de la pena!), el empalamiento, el hacer que los caballos desgarrasen o pisoteasen al reo (el «descuartizamiento»), el hervir al criminal en aceite o vino (todavía en uso en los siglos xiv y xv), el muy apreciado desollar («sacar tiras del pellejo»), el arrancar la carne del pecho, y también el recubrir al malhechor de miel y entregarlo, bajo un sol ardiente, a las moscas. Con ayuda de tales imágenes y procedimientos se acaba por retener en la memoria cinco o seis «no quiero», respecto a los cuales uno ha dado su *promesa* con el fin de vivir entre las ventajas de la sociedad, —y ¡realmente!, ¡con ayuda de esa especie de memoria se acabó por llegar «a la razón»!. —Ay, la razón, la seriedad, el dominio de

los afectos, todo ese sombrío asunto que se llama reflexión, todos esos privilegios y adornos del hombre: ¡qué caros se han hecho pagar!, ¡cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las «cosas buenas»!…

4

Pero ¿cómo vino al mundo esa otra «cosa sombría», la conciencia de la culpa, toda la «mala conciencia».? —Y con esto volvemos a nuestros genealogistas de la moral. Dicho una vez más— ¿o es que todavía no lo he dicho?—: éstos no sirven para nada. Una experiencia propia, meramente «moderna», de cinco palmos de larga; ningún conocimiento, ninguna voluntad de conocer el pasado; y menos aún un instinto histórico, una «segunda visión», necesaria justamente aquí —y, sin embargo, hacer historia de la moral: es obvio que esto tiene que abocar a resultados cuya relación con la verdad es algo más que frágil. Esos genealogistas de la moral habidos hasta ahora, se han imaginado, aunque sólo sea de lejos, que, por ejemplo, el capital concepto moral «culpa»(*Schuld*) procede del muy material concepto «tener deudas» (*Schulden*)[43]. ¿O que la pena en cuanto *compensación* se ha desarrollado completamente al margen de todo presupuesto acerca de la libertad o falta de libertad de la voluntad? —y esto hasta el punto de que, más bien, se necesita siempre un *alto* grado de humanización para que el animal «hombre» comience a hacer aquellas distinciones, mucho más primitivas, de «intencionado», «negligente», «casual», «imputable», y, sus contrarios, y a tenerlos en cuenta al fijar la pena. Ese pensamiento ahora tan corriente y aparentemente tan natural, tan inevitable, que se ha tenido que adelantar para explicar cómo llegó a aparecer en la tierra el sentimiento de la justicia, «el reo merece la pena *porque* habría podido actuar de otro modo», es de hecho una forma alcanzada muy tardíamente, más aún, una forma refinada del juzgar y razonar humanos; quien la sitúa en los comienzos, yerra toscamente sobre la psicología de la humanidad más antigua. Durante el más largo tiempo de la historia humana se impusieron penas *no porque* al malhechor se le hiciese responsable de su acción, es decir, no bajo el presupuesto de que sólo al culpable se le deban imponer penas: —sino, más bien, a la manera como todavía ahora los padres castigan a sus hijos, por cólera de un perjuicio sufrido, la cual se desfoga sobre el causante, —pero esa cólera es mantenida dentro de unos límites y modificada por la idea de que todo perjuicio tiene en alguna parte su *equivalente y* puede ser realmente compensado, aunque sea con un *dolor* del causante del perjuicio. ¿De dónde ha sacado su fuerza esta idea antiquísima, profundamente arraigada y tal vez ya imposible de extirpar, la idea de una equivalencia entre perjuicio y dolor? Yo ya lo he adivinado: de la relación contractual entre *acreedor y deudor*, que es tan antigua como la existencia de «sujetos de derechos» y que, por su parte, remite a las formas básicas de compra, venta, cambio, comercio y tráfico.

5

Como puede ya esperarse tras lo anteriormente señalado, el representarse esas relaciones contractuales despierta, en todo caso, múltiples sospechas y oposiciones contra la humanidad más antigua, que creó o permitió tales relaciones. Cabalmente es en éstas donde *se hacen promesas*; cabalmente es en éstas donde se trata de *hacer* una memoria a quien hace promesas; cabalmente será en ellas, es lícito sospecharlo con malicia, donde habrá un yacimiento de lo duro, de lo cruel, de lo penoso. El deudor, para infundir confianza en su promesa de restitución, para dar una garantía de la seriedad y la santidad de su promesa, para imponer dentro de sí a su conciencia la restitución como un deber, como una obligación, empeña al acreedor, en virtud de un contrato, y para el caso de que no pague, otra cosa que todavía «posee», otra cosa sobre la que todavía tiene poder, por ejemplo su cuerpo, o su mujer, o su libertad, o también su vida (o, bajo determinados presupuestos religiosos, incluso su bienaventuranza, la salvación de su alma, y, en última instancia, hasta la paz en el sepulcro; así ocurría en Egipto, donde ni siquiera en el sepulcro encontraba el cadáver del deudor reposo ante el acreedor, —de todos modos, precisamente entre los egipcios ese reposo tenía también cierta importancia). Pero muy principalmente el acreedor podía irrogar al cuerpo del deudor todo tipo de afrentas y de torturas, por ejemplo cortar de él tanto como pareciese adecuado a la magnitud de la deuda: —y basándose en este punto de vista, muy pronto y en todas partes hubo tasaciones precisas, que en parte se extendían horriblemente hasta los detalles más nimios, tasaciones, *legalmente* establecidas, de cada uno de los miembros y partes del cuerpo. Yo considero ya como un progreso, como prueba de una concepción jurídica más libre, más amplia en sus cálculos, más romana, el que la legislación *romana* de las Doce Tablas estableciese que resultaba indiferente el que los acreedores cortasen un poco más o un poco menos en tales ca*sos, si plus minusve secuerunt, ne fraude esto* [44] [corten más o menos, no sea fraude]. Aclarémonos la lógica de toda esta forma de compensación: es bastante extraña. La equivalencia viene dada por el hecho de que, en lugar de una ventaja directamente equilibrada con el perjuicio (es decir, en lugar de una compensación en dinero, tierra, posesiones de alguna especie), al acreedor se le concede, como restitución y compensación, una especie de *sentimiento de bienestar,* —el sentimiento de bienestar del hombre a quien le es lícito descargar su poder, sin ningún escrúpulo, sobre un impotente, la voluptuosidad de *faire le mal pour le plaisir de le faire* [45] [de hacer el mal por el placer de hacerlo], el goce causado por la violentación: goce que es estimado tanto más cuanto más hondo y bajo es el nivel en que el acreedor se encuentra en el orden de la sociedad, y que fácilmente puede presentársele como un sabrosísimo bocado, más aún, como gusto anticipado de un rango más alto. Por medio de la «pena» infligida al deudor, el acreedor participa de un *derecho de señores*: por fin llega también él una vez a

experimentar el exaltador sentimiento de serle lícito despreciar y maltratar a un ser como a un «inferior» —o, al menos, en el caso de que la auténtica potestad punitiva, la aplicación de la pena, haya pasado ya a la «autoridad», el *verlo* despreciado y maltratado. La compensación consiste, pues, en una remisión y en un derecho a la crueldad.

6

En *esta* esfera, es decir, en el derecho de las obligaciones es donde tiene su hogar nativo el mundo de los conceptos morales «culpa» (*Schuld*), «conciencia», «deber», «santidad del deber», —su comienzo, al igual que el comienzo de todas las cosas grandes en la tierra, ha estado salpicado profunda y largamente con sangre. ¿Y no sería lícito añadir que, en el fondo, aquel mundo no ha vuelto a perder nunca del todo un cierto olor a sangre y a tortura? (ni siquiera en el viejo Kant: el imperativo categórico huele a crueldad…). Ha sido también aquí donde por vez primera se forjó aquel siniestro y, tal vez ya indisociable engranaje de las ideas «culpa y sufrimiento». Preguntemos una vez más: ¿en qué medida puede ser el sufrimiento una compensación de «deudas»? En la medida en que hacer-sufrir produce bienestar en sumo grado, en la medida en que el perjudicado cambiaba el daño, así como el desplacer que éste le producía, por un extraordinario contra-goce: el *hacer-sufrir,* —una auténtica *fiesta*, algo que, como hemos dicho, era tanto más estimado cuanto más contradecía al rango y a la posición social del acreedor. Esto lo hemos dicho como una suposición: pues, prescindiendo de que resulta penoso, es difícil llegar a ver el fondo de tales cosas subterráneas; y quien aquí introduce toscamente el concepto de «venganza», más que facilitarse la visión, se la ha ocultado y oscurecido (—la venganza misma, en efecto, remite cabalmente al mismo problema: «¿cómo puede ser una satisfacción el hacer sufrir?»). Repugna, me parece, a la delicadeza y más aún a la tartufería de los mansos animales domésticos (quiero decir, de los hombres modernos, quiero decir, de nosotros) el representarse con toda energía que la *crueldad* constituye en alto grado la gran alegría festiva de la humanidad más antigua, e incluso se halla añadida como ingrediente a casi todas sus alegrías; el imaginarse que por otro lado su imperiosa necesidad de crueldad se presenta como algo muy ingenuo, muy inocente, y que aquella humanidad establece por principio que precisamente la «maldad desinteresada» (o, para decirlo con Spinoza, la *sympathia malevolens* [simpatía malévola]) es una propiedad *normal* del hombre —: ¡y, por tanto, algo a lo que la conciencia dice sí de todo corazón! Un ojo más penetrante podría acaso percibir, aun ahora, bastantes cosas de esa antiquísima y hondísima alegría festiva del hombre; en *Más allá del bien y del ma1*[46] (y ya antes en Au*rora*, págs. 17, 68, 102) [47] yo he apuntado, con dedo cauteloso, hacia la espiritualización y «divinización» siempre crecientes de la crueldad, que atraviesan la

historia entera de la cultura superior (y tomadas en un importante sentido incluso la constituyen). En todo caso, no hace aún tanto tiempo que no se sabía imaginar bodas principescas ni fiestas populares de gran estilo en que no hubiese ejecuciones, suplicios, o, por ejemplo, un auto de fe, y tampoco una casa noble en que no hubiese seres sobre los que poder descargar sin escrúpulos la propia maldad y las chanzas crueles (—recuérdese, por ejemplo, a Don Quijote en la corte de la duquesa: hoy leemos el *Don Quijote* entero con un amargo sabor en la boca, casi con una tortura, pero a su autor y a los contemporáneos del mismo les pareceríamos con ello muy extraños, muy oscuros, —con la mejor conciencia ellos lo leían como el más divertido de los libros y se reían con él casi hasta morir) [48]. Ver-sufrir produce bienestar; hacer-sufrir, más bienestar todavía —ésta es una tesis dura, pero es un axioma antiguo, poderoso, humano— demasiado humano, que, por lo demás, acaso suscribirían ya los monos; pues se cuenta que, en la invención de extrañas crueldades, anuncian ya en gran medida al hombre y, por así decirlo, lo «preludian». Sin crueldad no hay fiesta: así lo enseña la más antigua, la más larga historia del hombre —¡y también en la pena hay muchos *elementos festivos!* —

7

—Con estos pensamientos, dicho sea de pasada, no pretendo en modo alguno ayudar a nuestros pesimistas a llevar agua nueva a sus malsonantes y chirriantes molinos del tedio vital; al contrario, hay que hacer constar expresamente que, en aquella época en que la humanidad no se avergonzaba aún de su crueldad, la vida en la tierra era más jovial que ahora que existen pesimistas. El oscurecimiento del cielo situado sobre el hombre ha aumentado siempre en relación con el acrecentamiento de la vergüenza del hombre *ante el hombre*. La cansada mirada pesimista, la desconfianza respecto al enigma de la vida, el glacial no de la náusea sentida ante la vida —éstos no son los signos distintivos de las épocas *de mayor maldad* del género humano: antes bien, puesto que son plantas cenagosas, aparecen tan sólo cuando existe la ciénaga a la que pertenecen, —me refiero a la moralización y al reblandecimiento enfermizos, gracias a los cuales el animal «hombre» acaba por aprender a avergonzarse de todos sus instintos. En el camino hacia el «ángel» (para no emplear aquí una palabra más dura) se ha ido criando el hombre ese estómago estropeado y esa lengua saburrosa causantes de que no sólo se le hayan vuelto repugnantes la alegría y la inocencia del animal, sino que la vida misma se le haya vuelto insípida: —de modo que a veces el hombre se coloca delante de sí con la nariz tapada y, junto con el Papa Inocencio III, hace, con aire de reprobación, el catálogo de sus repugnancias («concepción impura, alimentación nauseabunda en el seno materno, mala cualidad de la materia de la que el hombre se desarrolla, hedor asqueroso, secreción de esputos, orina y excrementos») [49]. En estos tiempos de

ahora en que el sufrimiento aparece siempre el primero en la lista de los argumentos contra la existencia, como el peor signo de interrogación de ésta, es bueno recordar las épocas en que se juzgaba de manera opuesta, pues no se podía prescindir de *hacer* sufrir y se veía en ello un atractivo de primer rango, un auténtico cebo que seducía a vivir. Tal vez entonces —digámoslo para consuelo de los delicados— el dolor no causase tanto daño como ahora; al menos le será lícito llegar a esta conclusión a un médico que haya tratado a negros (tomando a éstos como representantes del hombre prehistórico—) en casos de graves inflamaciones internas que llevan a las puertas de la desesperación incluso al mejor constituido de los europeos; —a los negros *no los* llevan a ella. (La curva de la capacidad humana de dolor parece de hecho bajar extraordinariamente y casi de manera repentina tan pronto como dejamos a las espaldas los primeros diez mil o diez millones de hombres de la cultura superior; por lo que a mí respecta, no tengo ninguna duda de que, en comparación con una única noche de dolor de una mujer histérica culta, la totalidad de los sufrimientos de todos los animales a los que se les ha interrogado hasta ahora con el cuchillo para obtener respuestas científicas, no cuenta sencillamente nada). Quizá sea lícito admitir incluso la posibilidad de que tampoco aquel placer en la crueldad está propiamente extinguido; tan sólo precisaría, dado que hoy el dolor causa más daño, de una cierta sublimación y sutilización, tendría sobre todo que presentarse traducido a lo imaginativo y anímico, y adornado con nombres tan inofensivos que no despertasen sospecha alguna ni siquiera en la más delicada conciencia hipócrita (la «compasión trágica» es uno de esos nombres; otro es *les nostalgies de la croix [las nostalgias de la cruz]*). Lo que propiamente nos hace indignarnos contra el sufrimiento no es el sufrimiento en sí, sino lo absurdo del mismo; pero ni para el cristiano, que en su interpretación del sufrimiento ha introducido en él toda una oculta maquinaria de salvación, ni para el hombre ingenuo de tiempos más antiguos, que sabía interpretar todo sufrimiento en relación a los espectadores o a los causantes del mismo, existió en absoluto tal sufrimiento *absurdo*. Para poder expulsar del mundo y negar honestamente el sufrimiento oculto, no descubierto, carente de testigos, el hombre se veía entonces casi obligado a inventar dioses y seres intermedios, habitantes en todas las alturas y en todas las profundidades, algo, en suma, que también vagabundea en lo oculto, que también ve en lo oscuro y que no se deja escapar fácilmente un espectáculo doloroso interesante. En efecto, con ayuda de tales invenciones la vida consiguió entonces realizar la obra de arte que siempre ha sabido realizar, justificarse a sí misma, justificar su «mal»; tal vez hoy se necesitarían para este fin otras invenciones auxiliares (por ejemplo, la vida como enigma, la vida como problema del conocimiento). «Está justificado todo mal cuya visión es edificante para un dios»: así decía la lógica prehistórica del sentimiento— y en realidad, ¿era sólo la lógica prehistórica? Los dioses pensados como amigos de espectáculos *crueles* —¡*oh*!,

¡hasta qué punto esta antiquísima idea penetra aún hoy en nuestra humanización europea! Sobre esto podemos aconsejarnos, por ejemplo, con Calvino y Lutero. En todo caso, es cierto que todavía los *griegos* no sabían ofrecer a sus dioses un condimento más agradable para su felicidad que las alegrías de la crueldad. ¿Con qué ojos creéis, pues, que hace Homero que sus dioses miren hacia los destinos de los hombres? [50]. ¿Qué sentido último tuvieron, en el fondo, las guerras troyanas y otras atrocidades trágicas semejantes? No se puede abrigar la menor duda sobre esto: estaban concebidas como *festivales* para los dioses; y en la medida en que el poeta está en esto constituido más «divinamente» que los demás hombres, sin duda también como festivales para los poetas… De igual manera los filósofos morales de Grecia pensaron más tarde que los ojos de los dioses continuaban contemplando la lucha moral, el heroísmo y el automartirio del virtuoso: el «Hércules del deber» estaba en un escenario, y lo sabía; la virtud sin testigos era algo completamente impensable para aquel pueblo de actores. Aquella invención de filósofos tan temeraria, tan funesta, hecha por vez primera entonces para Europa, la invención de la «voluntad libre», de la absoluta espontaneidad del hombre en el bien y en el mal, ¿no tuvo que hacerse ante todo para conseguir el derecho a pensar que el interés de los dioses por el hombre, por la virtud humana, *no podría agotarse jamás*? En este escenario de la tierra no debían faltar nunca cosas verdaderamente nuevas, tensiones, peripecias, catástrofes realmente inauditas: un mundo pensado de manera completamente determinista habría resultado adivinable para los dioses y, en consecuencia, también fastidioso al poco tiempo, —¡razón suficiente para que esos *amigos de los dioses, los* filósofos, no impusieran a aquéllos tal mundo determinista! Toda la humanidad antigua está llena de delicadas consideraciones para con «el espectador», dado que era aquél un mundo esencialmente público, esencialmente hecho para los ojos, incapaz de imaginarse la felicidad sin espectáculos y fiestas. —Y, como ya hemos dicho, ¡también en la gran *pena* hay muchos elementos festivos!…

8

El sentimiento de la culpa (*Schuld*), de la obligación personal, para volver a tomar el curso de nuestras investigaciones, ha tenido su origen, como hemos visto, en la más antigua y originaria relación personal que existe, en la relación entre compradores y vendedores, acreedores y deudores: fue aquí donde por vez primera se enfrentó la persona a la persona, fue aquí donde por vez primera las personas *se midieron* entre sí. Aún no se ha encontrado ningún grado de civilización tan bajo que no sea posible observar ya en él algo de esa relación. Fijar precios, tasar valores, imaginar equivalentes, cambiar —esto preocupó de tal manera al más antiguo pensamiento del hombre, que constituye, en cierto sentido, el pensar: aquí se cultivó la más antigua especie de perspicacia, aquí se podría sospechar igualmente que

estuvo el germen primero del orgullo humano, de su sentimiento de preeminencia respecto a otros animales. Acaso todavía nuestra palabra alemana «hombre» (*Mensch, manas*) exprese precisamente algo de *ese* sentimiento de sí: el hombre se designaba como el ser que mide valores, que valora y mide, como el «animal tasador en sí». Compra y venta, junto con todos sus accesorios psicológicos, son más antiguos que los mismos comienzos de cualesquiera formas de organización social y que cualesquiera asociaciones: el germinante sentimiento de intercambio, contrato, deuda, derecho, obligación, compensación fue *traspasado*, antes bien, desde la forma más rudimentaria del derecho personal a los más rudimentarios e iniciales complejos comunitarios (en la relación de éstos con complejos similares), juntamente con el hábito de comparar, de medir, de tasar poder con poder. El ojo estaba ya adaptado a esa perspectiva: y con aquella burda consecuencia lógica que es característica del pensamiento de la humanidad más antigua, pensamiento que se pone en movimiento con dificultad, pero que luego continúa avanzando inexorablemente en la misma dirección, pronto se llegó, mediante una gran generalización, al «toda cosa tiene su precio; *todo* puede ser pagado» —el más antiguo e ingenuo canon moral de la *justicia*, el comienzo de toda «bondad de ánimo», de toda «equidad», de toda «buena voluntad», de toda «objetividad» en la tierra. La justicia, en este primer nivel, es la buena voluntad, entre hombres de poder aproximadamente igual, de ponerse de acuerdo entre sí, de volver a «entenderse» mediante un compromiso— y, con relación a los menos poderosos, de *forzar* a un compromiso a esos hombres situados por debajo de uno mismo.

9

Midiendo siempre las cosas con el metro de la prehistoria (prehistoria que, por lo demás, existe o puede existir de nuevo en todo tiempo): también la comunidad mantiene con sus miembros esa importante relación fundamental, la relación del acreedor con su deudor. Uno vive en una comunidad, disfruta las ventajas de ésta (¡oh, qué ventajas!, hoy nosotros las infravaloramos a veces), vive protegido, bien tratado, en paz y confianza, tranquilo respecto a ciertos perjuicios y ciertas hostilidades a que está expuesto el hombre *de fuera*, el «proscrito» —un alemán entiende lo que quiere significar originariamente la «miseria» (*Elend, élend)*—, pero uno también se ha empeñado y obligado con la comunidad en lo que respecta precisamente a esos perjuicios y hostilidades. ¿Qué ocurrirá *en otro caso*? La comunidad, el acreedor engañado, se hará pagar lo mejor que pueda, con esto puede contarse. Lo que menos importa aquí es el daño inmediato que el damnificador ha causado: prescindiendo por el momento del daño, el delincuente es ante todo un «infractor», alguien que ha quebrantado, *frente a la totalidad*, el contrato y la palabra con respecto a todos los bienes y comodidades de la vida en común, de los que hasta

ahora había participado. El delincuente es un deudor que no sólo no devuelve las ventajas y anticipos que se le dieron, sino que incluso atenta contra su acreedor: por ello a partir de ahora no solo pierde, como es justo, todos aquellos bienes y ventajas, —ahora, antes bien, se le recuerda *la importancia que tales bienes poseen*. La cólera del acreedor perjudicado, de la comunidad, le devuelve al estado salvaje y sin ley, del que hasta ahora estaba protegido: lo expulsa fuera de sí, —y ahora puede descargar sobre él toda suerte de hostilidad. La «pena» es, en este nivel de las costumbres, sencillamente la copia, el *mimus* [reproducción] del comportamiento normal frente al enemigo odiado, desarmado, sojuzgado, el cual ha perdido no sólo todo derecho y protección, sino también toda gracia: es decir, el derecho de guerra y la fiesta de victoria del *vae victis* [¡ay de los vencidos!] en toda su inmisericordia y en toda su crueldad: —así se explica que la misma guerra (incluido el culto de los sacrificios guerreros) haya producido todas *las formas* en que la pena se presenta en la historia.

10

Cuando su poder se acrecienta, la comunidad deja de conceder tanta importancia a las infracciones del individuo, pues ya no le es lícito considerarlas tan peligrosas y tan subversivas para la existencia del todo como antes: el malhechor ya no es «proscrito» y expulsado, a la cólera general ya no le es lícito descargarse en él con tanto desenfreno como antes, sino que a partir de ahora el malhechor es defendido y protegido con cuidado, por parte del todo, contra esa cólera y, en especial, contra la de los inmediatos perjudicados. El compromiso con la cólera de los principalmente afectados por la mala acción; un esfuerzo por localizar el caso y evitar una participación e inquietud más amplias o incluso generales; intentos de encontrar equivalentes y de solventar el asunto entero (la *compositio* [arreglo]); sobre todo la voluntad, que aparece en forma cada vez más decidida, de considerar que todo delito es pagable en algún sentido, es decir, la voluntad de *separar*, al menos hasta un cierto grado, una cosa de otra, el delincuente de su acción —éstos son los rasgos que se han impreso cada vez más claramente en el ulterior desarrollo del derecho penal. Si el poder y la autoconciencia de una comunidad crecen, entonces el derecho penal se suaviza también siempre; todo debilitamiento y todo peligro un poco grave de aquélla vuelven a hacer aparecer formas más duras de éste. El «acreedor» se ha vuelto siempre más humano en la medida en que más se ha enriquecido; al final, incluso, la medida de su riqueza viene dada por la cantidad de perjuicios que puede soportar sin padecer por ello. No sería impensable una *conciencia de poder* de la sociedad en la que a ésta le fuese lícito permitirse el lujo más noble que para ella existe, —*dejar impunes* a quienes la han dañado. «¿Qué me importan a mí propiamente mis parásitos?, podría decir entonces, que vivan y que prosperen: ¡soy todavía bastante fuerte para ello!…» La justicia, que comenzó con «todo es pagable, todo tiene que ser

pagado», acaba por hacer la vista gorda y dejar escapar al insolvente, —acaba, como toda cosa buena en la tierra, su *primiéndose a sí misma*. Esta autosupresión de la justicia: sabido es con qué hermoso nombre se la denomina— *gracia*; ésta continúa siendo, como ya se entiende de suyo, el privilegio del más poderoso, mejor aún, su más-allá del derecho.

11

—Digamos aquí unas palabras de rechazo contra ciertos ensayos recientemente aparecidos de buscar el origen de la rhoral en un terreno completamente distinto, —a saber, en el terreno del resentimiento. Antes digamos una cosa al oído de los psicólogos, suponiendo que éstos hayan de sentir placer en estudiar otra vez de cerca el resentimiento: donde mejor florece ahora esa planta es entre anarquistas y antisemitas, de igual manera, por lo demás, a como siempre ha florecido, es decir, en lo oculto, parecida a la violeta, aunque con distinto perfume. Y dado que de lo semejante tiene que brotar siempre por necesidad lo semejante, no sorprenderá el ver que precisamente de tales círculos vuelven a surgir intentos, aparecidos ya a menudo —véase antes, pp. 62 y s.—, de santificar la *venganza*, dándole el nombre de *justicia* —como si la justicia fuera sólo, en el fondo, un desarrollo ulterior del sentimiento de estar-ofendido— y de rehabilitar suplementariamente, con la venganza, a los afectos *reactivos* en general y en su totalidad. De esto último yo sería el último en escandalizarme: incluso me parecería un *mérito* en orden al problema biológico entero (con respecto al cual se ha infravalorado hasta ahora el valor de tales afectos). Sobre lo único que yo llamo la atención es sobre la circunstancia de que esta nueva *nuance* [matiz] de equidad científica (a favor del odio, de la envidia, del despecho, de la sospecha, del rencor, de la venganza) brota del espíritu mismo del resentimiento. Esta «equidad científica», en efecto, desaparece en seguida, dejando sitio a acentos de enemistad y de recelo mortales, tan pronto como entra en juego un grupo distinto de afectos que, a mi parecer, poseen un valor biológico mucho más alto que los afectos reactivos y que, en consecuencia, merecerían con todo derecho ser estimados y valorados muy alto *científicamente*: a saber, los afectos auténticamente *activos*, como la ambición de dominio, el ansia de posesión y semejantes. (E. Dühring [51], *Valor de la vida; Curso de filosofía*; en el fondo, en todas partes). Quede dicho esto en contra de esa tendencia en general; mas por lo que se refiere a la tesis particular de Duhring, de que la patria de la justicia hay que buscarla en el terreno del sentimiento reactivo, debemos contraponer a ella, por amor a la verdad, y con brusca inversión, esta otra tesis: ¡el *último* terreno conquistado por el espíritu de la justicia es el terreno del sentimiento reactivo! Cuando de verdad ocurre que el hombre justo es justo incluso con quien le ha perjudicado (y no sólo frío, mesurado, extraño, indiferente: ser-justo es siempre un comportamiento *positivo*), cuando la elevada, clara, profunda y suave

objetividad del ojo justo, del ojo *juzgador*, no se turba ni siquiera ante el asalto de ofensas, burlas, imputaciones personales, esto constituye una obra de perfección y de suprema maestría en la tierra, —incluso algo que en ella no debe esperarse si se es inteligente, y en lo cual, en todo caso, no se debe *creer* con demasiada facilidad. Lo cierto es que, de ordinario, incluso tratándose de personas justísimas, basta ya una pequeña dosis de ataque, de maldad, de insinuación, para que la sangre se les suba a los ojos y la equidad *huya* de éstos. El hombre activo, el hombre agresivo, asaltador, está siempre cien pasos más cerca de la justicia que el hombre reactivo; cabalmente él no necesita en modo alguno tasar su objeto de manera falsa y parcial, como hace, como tiene que hacer, el hombre reactivo. Por esto ha sido un hecho en todos los tiempos que el hombre agresivo, por ser el más fuerte, el más valeroso, el más noble, ha poseído también un ojo *más libre*, una conciencia *más buena, y*, por el contrario, ya se adivina quién es el que tiene sobre su conciencia la invención de la «mala conciencia», —¡el hombre del resentimiento! Para terminar, miremos en torno nuestro a la historia: ¿en qué esfera ha tenido su patria hasta ahora en la tierra todo el tratamiento del derecho, y también la auténtica necesidad imperiosa de derecho? ¿Acaso en la esfera del hombre reactivo? De ningún modo: antes bien, en la esfera de los activos, fuertes, espontáneos, agresivos. Históricamente considerado, el derecho representa en la tierra— sea dicho esto para disgusto del mencionado agitador[52] (el cual hace una vez una confesión acerca de sí mismo: «La doctrina de la venganza ha atravesado todos mis trabajos y mis esfuerzos como el hijo rojo de la justicia») —la lucha precisamente *contra los* sentimientos reactivos, la guerra contra éstos realizada por poderes activos y agresivos, los cuales empleaban parte de su fortaleza en imponer freno y medida al desbordamiento del *pathos* reactivo y en obligar por la violencia a un compromiso. En todos los lugares donde se ha ejercido justicia, donde se ha mantenido justicia, vemos que un poder más fuerte busca medios para poner fin, entre gentes más débiles, situadas por debajo de él (bien se trate de grupos, bien se trate de individuos), al insensato furor del resentimiento, en parte quitándoles de las manos de la venganza el objeto del resentimiento, en parte colocando por su parte, en lugar de la venganza, la lucha contra los enemigos de la paz y del orden, en parte inventando, proponiendo y, a veces, imponiendo acuerdos, en parte elevando a la categoría de norma ciertos equivalentes de daños, a los cuales queda remitido desde ese momento, de una vez por todas, el resentimiento. Pero lo decisivo, lo que la potestad suprema hace e impone contra la prepotencia de los sentimientos contrarios e imitativos —lo hace siempre, tan pronto como tiene, de alguna manera, fuerza suficiente para ello—, es el establecimiento de la ley, la declaración imperativa acerca de lo que en general ha de aparecer a sus ojos como permitido, como justo, y lo que debe aparecer como prohibido, como injusto: en la medida en que tal potestad suprema, tras establecer la ley, trata todas las infracciones y arbitrariedades de los

individuos o de grupos enteros como delito contra la ley, como rebelión contra la potestad suprema misma, en esa misma medida aparta el sentimiento de sus súbditos del perjuicio inmediato producido por aquellos delitos, consiguiendo así a la larga lo contrario de lo que quiere toda venganza, la cual lo único que ve, lo único que hace valer, es el punto de vista del perjudicado: —a partir de ahora el ojo, incluso el ojo del mismo perjudicado (aunque esto es lo último que ocurre, como ya hemos observado), se ejercita en llegar a una apreciación cada vez más *impersonal* de la acción. —De acuerdo con esto, sólo a partir del establecimiento de la ley existen lo «justo» y lo «injusto» (y *no*, como quiere Duhring, a partir del acto de ofensa). Hablar *en sí* de lo justo y lo injusto es algo que carece de todo sentido; en sí, ofender, violentar, despojar, aniquilar no pueden ser naturalmente «injustos desde el momento en que la vida actúa *esencialmente*, es decir, en sus funciones básicas, ofendiendo, violando, despojando, aniquilando, y no se la puede pensar en absoluto sin ese carácter. Hay que admitir incluso algo todavía más grave: que, desde el supremo punto de vista biológico, a las situaciones de derecho no les es lícito ser nunca más que *situaciones de excepción*, que constituyen restricciones parciales de la auténtica voluntad de vida, la cual tiende hacia el poder, y que están subordinadas a la finalidad global de aquella voluntad como medios particulares: es decir, como medios para crear unidades *mayores* de poder. Un orden de derecho pensado como algo soberano y general, pensado no como medio en la lucha de complejos de poder, sino como medio *contra* toda lucha en general, de acuerdo, por ejemplo, con el patrón comunista de Duhring, sería un principio *hostil a la vida*, un orden destructor y disgregador del hombre, un atentado al porvenir del hombre, un signo de cansancio, un camino tortuoso hacia la nada—.

12

Todavía una palabra, en este punto, sobre el origen y la finalidad de la pena —dos problemas que son distintos o deberían serlo: por desgracia, de ordinario se los confunde. ¿Cómo actúan, sin embargo, en este caso los genealogistas de la moral habidos hasta ahora? De modo ingenuo, como siempre—: descubren en la pena una «finalidad» cualquiera, por ejemplo, la venganza o la intimidación, después colocan despreocupadamente esa finalidad al comienzo, como *causa fiendi* [causa productiva] de la pena y —ya han acabado. La «finalidad en el derecho»[53] es, sin embargo, lo último que ha de utilizarse para la historia genética de aquél: pues no existe principio más importante para toda especie de ciencia histórica que ese que se ha conquistado con tanto esfuerzo, pero que también *debería estar* realmente conquistado, —a saber, que la causa de la génesis de una cosa y la utilidad final de ésta, su efectiva utilización e inserción en un sistema de finalidades, son hechos *toto coelo* [totalmente] separados entre sí; que algo existente, algo que de algún modo ha

llegado a realizarse, es interpretado una y otra vez, por un poder superior a ello, en dirección a nuevos propósitos, es apropiado de un modo nuevo, es transformado y adaptado a una nueva utilidad; que todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar, un enseñorearse, y que, a su vez, todo *subyugar y enseñorearse* es un reinterpretar, un reajustar, en los que, por necesidad, el «sentido» anterior y la «finalidad» anterior tienen que quedar oscurecidos o incluso totalmente borrados. Por muy bien que se haya comprendido *la utilidad* de un órgano fisiológico cualquiera (o también de una institución jurídica, de una costumbre social, de un uso político, de una forma determinada en las artes o en el culto religioso), nada se ha comprendido aún con ello respecto a su génesis: aunque esto pueda sonar muy molesto y desagradable a oídos más viejos, —ya que desde antiguo se había creído que en la finalidad demostrable, en la utilidad de una cosa, de una forma, de una institución, se hallaba también la razón de su génesis, y así el ojo estaba hecho para ver, y la mano estaba hecha para agarrar. También se ha imaginado de este modo la pena, como si hubiera sido inventada para castigar. Pero todas las finalidades, todas las utilidacles son sólo *indicios* de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y ha impreso en ello, partiendo de sí misma, el sentido de una función; y la historia entera de una «cosa», de un órgano, de un uso, puede ser así una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas no tienen siquiera necesidad de estar relacionadas entre sí, antes bien a veces se suceden y se relevan de un modo meramente casual. El «desarrollo» de una cosa, de un uso, de un órgano es, según esto, cualquier cosa antes que su *progressus* hacia una meta, y menos aún un progreso lógico y brevísimo, conseguido con el mínimo gasto de fuerza y de costes, —sino la sucesión de procesos de avasallamiento más o menos profundos, más o menos independientes entre sí, que tienen lugar en la cosa, a lo que hay que añadir las resistencias utilizadas en cada caso para contrarrestarlos, las metamorfosis intentadas con una finalidad de defensa y de reacción, así como los resultados de contraacciones afortunadas. La forma es fluida, pero el «sentido» lo es todavía más… Incluso en el interior de cada organismo singular las cosas no ocurren de manera distinta: con cada crecimiento esencial del todo cambia también de «sentido» de cada uno de los órganos, —y a veces la parcial ruina de los mismos, su reducción numérica (por ejemplo, mediante el aniquilamiento de los miembros intermedios), pueden ser un signo de creciente fuerza y perfección. He querido decir que también la parcial *inutilización*, la atrofia y la degeneración, la pérdida de sentido y conveniencia, en una palabra, la muerte, pertenecen a las condiciones del verdadero *progressus*: el cual aparece siempre en forma de una voluntad y de un camino hacia un *poder más grande, y* se impone siempre a costa de innumerables poderes más pequeños. La grandeza de un «progreso» *se mide,* pues, por la masa de todo lo que hubo que sacrificarle; la humanidad en cuanto masa,

sacrificada al florecimiento de una única y *más fuerte* especie hombre— eso *sería* un progreso… —Destaco tanto más este punto de vista capital de la metódica histórica cuanto que, en el fondo, se opone al instinto y al gusto de época hoy dominantes, los cuales preferirían pactar incluso con la casualidad absoluta, más aún, con el absurdo mecanicista de todo acontecer, antes que con la teoría de una *voluntad de poder* que se despliega en todo acontecer. La idiosincrasia democrática opuesta a todo lo que domina y quiere dominar, el moderno *misarquismo*[54] (por formar una mala palabra para una mala cosa), de tal manera se han ido poco a poco transformando y enmascarando en lo espiritual, en lo más espiritual, que hoy ya penetran, y les *es lícito penetrar*, paso a paso en las ciencias más rigurosas, más aparentemente objetivas; a mí me parece que se han enseñoreado ya incluso de toda la fisiología y de toda la doctrina de la vida, para daño de las mismas, como ya se entiende, pues les han escamoteado un concepto básico, el de la auténtica *actividad*. En cambio bajo la presión de aquella idiosincrasia se coloca en el primer plano la «adaptación», es decir, una actividad de segundo rango, una mera reactividad, más aún, se ha definido la vida misma como una adaptación interna, cada vez más apropiada, a circunstancias externas (Herbert Spencer). Pero con ello se desconoce la esencia de la vida, su *voluntad de poder*; con ello se pasa por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, por influjo de las cuales viene luego la «adaptación»; con ello se niega en el organismo mismo el papel dominador de los supremos funcionarios, en los que la voluntad de vida aparece activa y conformadora. Recuérdese lo que Huxley reprochó a Spencer— su «nihilismo administrativo»; pero se trata de algo más que de «administrar»…

13

—Así, pues, para volver al asunto, es decir, *a la pena*, hay que distinguir en ella dos cosas: por un lado, lo relativamente *duradero* en la pena, el uso, el acto, el «drama», una cierta secuencia rigurosa de procedimientos; por otro lado, lo *fluido* en ella, el sentido, la finalidad, la expectativa vinculados a la ejecución de tales procedimientos. Nosotros presuponemos aquí sin más, *per analogiam* [por analogía], de acuerdo con el punto de vista capital de la metódica histórica que acabamos de exponer, que el procedimiento mismo será algo más viejo, algo más antiguo que su utilización para la pena, que esta última ha sido *introducida* posteriormente en la interpretación de aquél (el cual existía ya desde mucho antes, pero era usado en un sentido distinto), en suma, que las cosas no son como hasta ahora han venido admitiendo nuestros ingenuos genealogistas de la moral y del derecho, todos los cuales se imaginaban que el procedimiento había sido inventado para la finalidad de la pena, de igual modo que antes se imaginaba que la mano había sido *inventada* para

la finalidad de agarrar. En lo que se refiere ahora al segundo elemento de la pena, al elemento fluido, a su «sentido», ocurre que, en un estado muy tardío de la cultura (por ejemplo, en la Europa actual), el concepto de «pena» no presenta ya de hecho un sentido único, sino toda una síntesis de «sentidos»: la anterior historia de la pena en general, la historia de su utilización para las más distintas finalidades, acaba por cristalizar en una especie de unidad que es difícil de disolver, difícil de analizar, y que, subrayémoslo, resulta del todo *indefinible*. (Hoy es imposible decir con precisión *por qué* se imponen propiamente penas: todos los conceptos en que se condensa semióticamente un proceso entero escapan a la definición; sólo es definible aquello que no tiene historia). En un estadio anterior, en cambio, aquella síntesis de «sentidos» aparece más soluble y, también, más trastrocable; todavía se puede percibir cómo los elementos de la síntesis modifican su valencia y, por tanto, su orden para cada caso particular, de tal modo que unas veces es un elemento, y otras veces otro distinto el que destaca y domina a costa de los otros, más aún, a veces un único elemento (por ejemplo, la finalidad de intimidar) parece eliminar todos los demás. Para dar al menos una idea de cuán inseguro, cuán sobreañadido, cuán accidental es «el sentido» de la pena, y cómo un mismo e idéntico procedimiento se puede utilizar, interpretar, reajustar para propósitos radicalmente distintos, voy a dar aquí el esquema a que yo he llegado basándome en un material relativamente escaso tomado al azar. Pena como neutralización de la peligrosidad, como impedimento de un daño ulterior. Pena como pago del daño al damnificado en alguna forma (también en la forma de una compensación afectiva). Pena como aislamiento de una perturbación del equilibrio, para prevenir la propagación de la perturbación. Pena como inspiración de temor respecto a quienes determinan y ejecutan la pena. Pena como una especie de compensación por las ventajas disfrutadas hasta aquel momento por el infractor (por ejemplo, utilizándolo como esclavo para las minas). Pena como segregación de un elemento que se halla en trance de degenerar (a veces, de toda una rama, como ocurre en el derecho chino: y, por tanto, como medio para mantener pura una raza o para mantener estable un determinado tipo social). Pena como fiesta, es decir, como violentación y burla de un enemigo finalmente abatido. Pena como medio de hacer memoria, bien a quien sufre la pena —la llamada «corrección», bien a los testigos de la ejecución. Pena como pago de un honorario, estipulado por el poder que protege al infractor contra los excesos de la venganza. Pena como compromiso con el estado natural de la venganza, en la medida en que razas poderosas mantienen todavía ese estado y lo reivindican como privilegio. Pena como declaración de guerra y medida de guerra contra un enemigo de la paz, de la ley, del orden, de la autoridad, al que, por considerársele peligroso para la comunidad, violador de los pactos que afectan a los presupuestos de la misma, por considerársele un rebelde, traidor y perturbador de la paz, se le combate con los medios que proporciona precisamente la guerra—.

14

Esta lista no es desde luego completa; resulta claro que la pena está sobrecargada con utilidades de toda índole. Tanto más lícito es restar de ella una *presunta* utilidad, considerada, de todos modos, por la conciencia popular como la más esencial, —la fe en la pena, hoy vacilante por múltiples razones, sigue encontrando todavía su apoyo más firme precisamente en tal utilidad. La pena, se dice, poseería el valor de despertar en el culpable el *sentimiento de la culpa*, en la pena se busca el auténtico *instrumentum* de esa reacción anímica denominada «mala conciencia», «remordimiento de conciencia». Mas con ello se sigue atentando, todavía hoy, contra la realidad y contra la psicología: ¡y mucho más aún contra la historia más larga del hombre, contra su prehistoria! El auténtico remordimiento de conciencia es algo muy raro cabalmente entre los delincuentes y malhechores; las prisiones, las penitenciarías no son las incubadoras en que florezca con preferencia esa especie de gusano roedor: —en esto coinciden todos los observadores concienzudos, los cuales, en muchos casos, expresan este juicio bastante a disgusto y en contra de sus deseos más propios. Vistas las cosas en conjunto, la pena endurece y vuelve frío, concentra, exacerba el sentimiento de extrañeza, robustece la fuerza de resistencia. Cuando a veces quebranta la energía y produce una miserable postración y autorrebajamiento, tal resultado es seguramente menos confortante aún que el efecto ordinario de la pena: el cual se caracteriza por una seca y sombría seriedad. Pero si pensamos en los milenios *anterio*res a la historia del hombre, nos es lícito pronunciar, sin escrúpulo alguno, el juicio de que el desarrollo del sentimiento de culpa fue *bloqueado* de la manera más enérgica cabalmente por la pena, —al menos en lo que se refiere a las víctimas sobre las que se descargaba la potestad punitiva. No debemos infravalorar, en efecto, el hecho de que justo el espectáculo de los procedimientos judiciales y ejecutivos mismos impide al delincuente sentir su acción, su tipo de actuación, como reprobable en sí; pues él ve que ese mismo tipo de actuaciones se ejerce con buena conciencia; así ocurre con el espionaje, el engaño, la corrupción, la trampa, con todo el capcioso y taimado arte de los policías y de los acusadores, y además con el robo, la violencia, el ultraje, la prisión, la tortura, el asesinato, ejecutados de manera sistemática y sin la disculpa siquiera de la pasión, tal como se manifiestan en las diversas especies de pena, —todas esas cosas son, por tanto, acciones que sus jueces en modo alguno reprueban y condenan *en sí*, sino sólo en cierto aspecto y en cierta aplicación práctica. La «mala conciencia», esta planta, la más siniestra e interesante de nuestra vegetación terrena, no ha crecido en este suelo, —de hecho durante larguísimo tiempo no apareció en la conciencia de los jueces, de los castigadores, *nada* referente a que aquí se tratase de un «culpable». Sino de un autor de daños, de un irresponsable fragmento de fatalidad. Y aquel mismo sobre el que caía luego la pena, como un

fragmento también de fatalidad, no sentía en ello ninguna «aflicción interna» distinta de la que se siente cuando, de improviso, sobreviene algo no calculado, un espantoso acontecimiento natural, un bloque de piedra que cae y nos aplasta y contra el que no se puede luchar.

15

En una ocasión, y de manera pérfida, llegó esta idea hasta la conciencia de Spinoza (para disgusto de sus intérpretes, que se *esfuerzan* metódicamente por entenderlo mal en este pasaje, por ejemplo, Kuno Fischer[55]), cuando una tarde, acordándose quién sabe de qué cosa que le raspaba, investigó la cuestión de qué había subsistido en realidad, para él mismo, del famoso *morsus conscientiae* [mordedura de la conciencia] —él, que había puesto el bien y el mal entre las fantasías humanas y había defendido con furia el honor de su Dios «libre» contra aquellos blasfemos que afirmaban que Dios hace todo *sub ratione boni* [por razón del bien] («pero esto significaría someter a Dios al destino y sería en verdad el más grande de todos los absurdos»)[56]. Para Spinoza el mundo había retornado de nuevo a aquella inocencia en que se encontraba antes de la invención de la mala conciencia: ¿en qué se había convertido ahora el *morsus con concienciae*?[57] «En lo contrario del *gaudium*, se dijo finalmente, —en una tristeza acompañada de la idea de una cosa pasada que ocurrió de modo contrario a todo lo esperado». Eth. III propos. XVIII schol. I, II. Durante milenios los malhechores sorprendidos por la pena no han tenido, en lo que respecta a su «falta», sentimientos *distintos de los de Spinoza*. «Algo ha salido inesperadamente mal aquí», *y no*: «Yo no debería haber hecho esto» —, se sometían a la pena como se somete uno a una enfermedad, o a una desgracia, o a la muerte, con aquel valiente fatalismo sin rebelión por el cual, por ejemplo, todavía hoy los rusos nos aventajan a nosotros los occidentales en el tratamiento de la vida[58]. Cuando en aquella época aparecía una crítica de la acción, tal crítica la ejercía la inteligencia: incuestionablemente debemos buscar el auténtico *efecto* de la pena sobre todo en una intensificación de la inteligencia, en un alargamiento de la memoria, en una voluntad de actuar en adelante de manera más cauta, más desconfiada, más secreta, en el conocimiento de que, para muchas cosas, uno es, de una vez por todas, demasiado débil, en una especie de rectificación del modo de juzgarse a sí mismo. Lo que con la pena se puede lograr, en conjunto, tanto en el hombre como en el animal, es el aumento del temor, la intensificación de la inteligencia, el dominio de las concupiscencias: y así la pena *domestica* al hombre, pero no lo hace «mejor», —con mayor derecho sería lícito afirmar incluso lo contrario. («De los escarmentados nacen los avisados»[59], afirma el pueblo: en la misma medida en que el escarmiento vuelve avisado, vuelve también malo. Por fortuna, también vuelve, con frecuencia, bastante tonto).

16

En este punto no es posible esquivar ya el dar una primera expresión provisional a mi hipótesis propia sobre el origen de la «mala conciencia»: tal hipótesis no es fácil hacerla oír, y desea ser largo tiempo meditada, custodiada, consultada con la almohada. Yo considero que la mala conciencia es la profunda dolencia a que tenía que sucumbir el hombre bajo la presión de aquella modificación, la más radical de todas las experimentadas por él, de aquella modificación ocurrida cuando el hombre se encontró definitivamente encerrado en el sortilegio de la sociedad y de la paz. Lo mismo que tuvo que ocurrirles a los animales marinos cuando se vieron forzados, o bien a convertirse en animales terrestres, o bien a perecer, eso mismo les ocurrió a estos semianimales felizmente adaptados a la selva, a la guerra, al vagabundaje, a la aventura, —de un golpe todos sus instintos quedaron desvalorizados y «en suspenso». A partir de ahora debían caminar sobre los pies y «llevarse a cuestas a sí mismos», cuando hasta ese momento habían sido llevados por el agua: una espantosa pesadez gravitaba sobre ellos. Se sentían ineptos para las funciones más simples, no tenían ya, para este nuevo mundo desconocido, sus viejos guías, los instintos reguladores e inconscientemente infalibles, —¡estaban reducidos, estos infelices, a pensar, a razonar, a calcular, a combinar causas y efectos, a su «conciencia», a su órgano más miserable y más expuesto a equivocarse! Yo creo que no ha habido nunca en la tierra tal sentimiento de miseria, tal plúmbeo malestar, —¡y, además, aquellos viejos instintos no habían dejado, de golpe, de reclamar sus exigencias! Sólo que resultaba dificil, y pocas veces posible, darles satisfacción: en lo principal, hubo que buscar apaciguamientos nuevos y, por así decirlo, subterráneos. Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera *se vuelven hacia dentro* —esto es lo que yo llamo la *interiorización* del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su «alma». Todo el mundo interior, originariamente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando *inhibido*. Aquellos terribles bastiones con que la organización estatal se protegía contra los viejos instintos de la libertad— las penas sobre todo cuentan entre tales bastiones— hicieron que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre, vagabundo, diesen vuelta atrás, se volviesen *contra el hombre mismo*. La enemistad, la crueldad, el placer en la persecución, en la agresión, en el cambio, en la destrucción —todo esto vuelto contra el poseedor de tales instintos: *ése* es el origen de la «mala conciencia». El hombre que, falto de enemigos y resistencias exteriores, encajonado en una opresora estrechez y regularidad de las costumbres, se desgarraba, se perseguía, se mordía, se roía, se sobresaltaba, se maltrataba impacientemente a sí mismo, este animal al que se quiere «domesticar» y que se golpea furioso contra los barrotes de su jaula, este ser al que le falta algo, devorado por la nostalgia del

desierto, que tuvo que crearse a base de sí mismo una aventura, una cámara de suplicios, una selva insegura y peligrosa —este loco, este prisionero añorante y desesperado fue el inventor de la «mala conciencia». Pero con ella se había introducido la dolencia más grande, la más siniestra, una dolencia de la que la humanidad no se ha curado hasta hoy, el sufrimiento del hombre *por el hombre*, *por sí mismo*: resultado de una separación violenta de su pasado de animal, resultado de un salto y una caída, por así decirlo, en nuevas situaciones y en nuevas condiciones de existencia, resultado de una declaración de guerra contra los viejos instintos en los que hasta ese momento reposaban su fuerza, su placer y su fecundidad. Añadamos en seguida que, por otro lado, con el hecho de un alma animal que se volvía contra sí misma, que tomaba partido contra sí misma, había aparecido en la tierra algo tan nuevo, profundo, inaudito, enigmático, contradictorio y *lleno de futuro*, que con ello el aspecto de la tierra se modificó de manera esencial. De hecho hubo necesidad de espectadores divinos para apreciar en lo justo el espectáculo que entonces se inició y cuyo final es aún completamente imprevisible, —un espectáculo demasiado delicado, demasiado maravilloso, demasiado paradójico como para que pudiera representarse en cualquier ridículo astro sin que, cosa absurda, nadie lo presenciase. Desde entonces el hombre cuenta entre las más inesperadas y apasionantes jugadas de suerte que juega el «gran Niño»[60] de Heráclito, llámese Zeus o Azar, —despierta un interés, una tensión, una esperanza, casi una certeza, como si con él se anunciase algo, se preparase algo, como si el hombre no fuera una meta, sino sólo un camino, un episodio intermedio, un puente, una gran promesa…

17

Entre los presupuestos de esta hipótesis sobre el origen de la mala conciencia se cuenta, en primer lugar, el hecho de que aquella modificación no fue ni gradual ni voluntaria y que no se presentó como un crecimiento orgánico en el interior de nuevas condiciones, sino como una ruptura, un salto, una coacción, una inevitable fatalidad, contra la cual no hubo lucha y ni siquiera resentimiento. Pero, en segundo lugar, el hecho de que la inserción de una población no sujeta hasta entonces a formas ni a inhibiciones en una forma rigurosa iniciada con un acto de violencia fue llevada hasta su final exclusivamente con puros actos de violencia, —que el «Estado» más antiguo apareció, en consecuencia, como una horrible tiranía, como una maquinaria trituradora y desconsiderada, y continuó trabajando de ese modo hasta que aquella materia bruta hecha de pueblo y de semianimal no sólo acabó por quedar bien amasada y maleable, sino por *tener* también una *forma*. He utilizado la palabra «Estado»: ya se entiende a quién me refiero— una horda cualquiera de rubios animales de presa, una raza de conquistadores y de señores, que organizados para la guerra, y dotados de la fuerza de organizar, coloca sin escrúpulo alguno sus terribles

zarpas sobre una población tal vez tremendamente superior en número, pero todavía informe, todavía errabunda. Así es como, en efecto, se inicia en la tierra el «Estado»: yo pienso que así queda refutada aquella fantasía que le hacía comenzar con un «contrato». Quien puede mandar, quien por naturaleza es «señor», quien aparece despótico en obras y gestos —¡qué tiene él que ver con contratos! Con tales seres no se cuenta, llegan igual que el destino, sin motivo, razón, consideración, pretexto, existen como existe el rayo, demasiado terribles, demasiado súbitos, demasiado convincentes, demasiado «distintos» para ser ni siquiera odiados. Su obra es un instintivo crear-formas, imprimir-formas, son los artistas más involuntarios, más inconscientes que existen: —en poco tiempo surge, allí donde ellos aparecen, algo nuevo, una concreción de dominio *dotada de vida*, en la que partes y funciones han sido delimitadas y puestas en conexión, en la que no tiene sitio absolutamente nada a lo cual no se le haya dado antes un «sentido» en orden al todo. Estos organizadores natos no saben lo que es culpa, lo que es responsabilidad, lo que es consideración; en ellos impera aquel terrible egoísmo del artista que mira las cosas con ojos de bronce y que de antemano se siente justificado, por toda la eternidad, en la «obra», lo mismo que la madre en su hijo. No es en *ellos* en donde ha nacido la «mala conciencia», esto ya se entiende de antemano— pero esa fea planta no habría nacido *sin ellos*, estaría ausente si no hubiera ocurrido que, bajo la presión de sus martillazos, de su violencia de artistas, un ingente *quantum* de libertad fue arrojado del mundo, o al menos quedó fuera de la vista, y, por así decirlo, se volvió latente. Ese instinto de la libertad, vuelto *latente* a la fuerza —ya lo hemos comprendido—, ese *instinto de la libertad* reprimido, retirado, encarcelado en lo interior y que acaba por descargarse y desahogarse tan sólo contra sí mismo: eso, sólo eso es, en su inicio, la *mala conciencia*.

18

Guardémonos de tener en poco todo este fenómeno por el simple hecho de que de antemano sea feo y doloroso. En efecto, esa fuerza que actúa de modo grandioso en aquellos artistas de la violencia y en aquellos organizadores, esa fuerza constructora de Estados, es, en efecto, la misma que aquí, más interior, más pequeña, más empequeñecida, reorientada hacia atrás, en el «laberinto del pecho»[61], para decirlo con palabras de Goethe, se crea la mala conciencia y construye ideales negativos, es cabalmente aquel *instinto de la libertad* (dicho con mi vocabulario: la voluntad de poder): sólo que la materia sobre la que se desahoga la naturaleza con formadora y violentadora de esa fuerza es aquí justo el hombre mismo, su entero, animalesco, viejo yo —y *no*, como en aquel fenómeno más grande y más llamativo, el *otro* hombre, los *otros* hombres. Esta secreta autoviolentación, esta crueldad de artista, este placer de darse forma a sí mismo como a una materia dura, resistente y paciente,

de marcar a fuego en ella una voluntad, una crítica, una contra dicción, un desprecio, un no, este siniestro y horrendamente voluptuoso trabajo de un alma voluntariamente escindida consigo misma que se hace sufrir por el placer de hacer-sufrir[62], toda esta *activa* «mala conciencia» ha acabado por producir también —ya se lo adivina—, cual auténtico seno materno de acontecimientos ideales e imaginarios, una profusión de belleza y de afirmación nuevas y sorprendentes, y quizá ella sea la que por vez primera ha creado la belleza… ¿Pues qué cosa sería bella si la contradicción no hubiese cobrado antes conciencia de sí misma, si lo feo no se hubiese dicho antes a sí mismo: «Yo soy feo»?… Al menos, tras esta indicación resultará menos enigmático el enigma de hasta qué punto puede estar insinuado un ideal, una belleza, en conceptos contradictorios como *desinterés, autonegación, sacrificio de sí mismo; y* una cosa se sabrá de ahora en adelante, no tengo duda de ello —, a saber, de qué especie es, desde el comienzo, el placer que siente el desinteresado, el abnegado, el que se sacrifica a sí mismo: ese placer pertenece a la crueldad. —Con esto basta, provisionalmente, en lo que se refiere a la procedencia de lo «no egoísta» en cuanto valor *moral y* a la delimitación del terreno de que este valor ha brotado: sólo la mala conciencia, sólo la voluntad de maltratarse a sí mismo proporciona el presupuesto para el *valor* de lo no-egoísta—.

19

Es una enfermedad la mala conciencia, no hay duda, pero una enfermedad como lo es el embarazo. Busquemos las condiciones en que esta enfermedad ha llegado a su cumbre mas terrible y sublime: —veremos qué es lo que con esto ha entrado propiamente en el mundo. Mas para ello se necesita tener una respiración amplia, —y, por lo pronto, hemos de volver de nuevo a un anterior punto de vista. La relación de derecho privado entre el deudor y su acreedor, de la que ya hemos hablado largamente, ha sido introducida una vez más, y ello de una manera que históricamente resulta muy extraña y problemática, en la interpretación de una relación en la cual acaso sea donde más incomprensible nos resulta a nosotros los hombres modernos; a saber, en la relación de los *hombres actuales* con sus *antepasados*. Dentro de la originaria comunidad de estirpe —hablo de los tiempos primitivos— la generación viviente reconoce siempre, con respecto a la generación anterior y, en especial, con respecto a la más antigua, a la fundadora de la estirpe, una obligación jurídica (y no, en modo alguno, una simple vinculación afectiva: hay incluso razón para negar que esta última existiese en absoluto durante el más largo período de la especie humana). Reina aquí el convencimiento de que la estirpe *subsiste* gracias tan sólo a los sacrificios y a las obras de los antepasados, —y que esto hay que *pagárselo* con sacrificios y con obras: se reconoce así una *deuda (Schuld*), la cual crece constantemente por el hecho de que esos antepasados, que

sobreviven como espíritus poderosos, no dejan de conceder a la estirpe nuevas ventajas y nuevos préstamos salidos de su fuerza. ¿Gratuitamente tal vez? No existe ninguna «gratuidad» para aquellas épocas toscas y «pobres de alma». ¿Qué se puede dar como reintegro a los antepasados? Sacrificios (inicialmente para la alimentación, entendida en el sentido más tosco), fiestas, capillas, homenajes y, sobre todo, obediencia —pues todos los usos son también, en cuanto obras de los antepasados, preceptos y órdenes de aquéllos—: ¿se les da alguna vez bastante? Esta sospecha permanece y se acrecienta: de tiempo en tiempo impone un gran rescate global, una urgente indemnización al «acreedor» (el tristemente célebre sacrificio del primogénito, por ejemplo, sangre, en todo caso sangre humana). El *temor* al antepasado y a su poder, la conciencia de tener deudas con él crece por necesidad, según esta especie de lógica, en la exacta medida en que crece el poder de la estirpe misma, en la exacta medida en que ésta es cada vez más victoriosa, más independiente, más venerada, más temida. ¡Y no al revés! Todo paso hacia la atrofia de la estirpe, todas las eventualidades desastrosas, todos los indicios de degeneración, de inminente ruina, hacen *disminuir* siempre, por el contrario, el temor al espíritu de su fundador y proporcionan una idea cada vez más pequeña de su inteligencia, de su previsión y de la presencia de su poder. Imaginemos que esta tosca especie de lógica ha llegado hasta su final: entonces los antepasados de las estirpes más *poderosas* tienen que acabar asumiendo necesariamente, gracias a la fantasía propia del creciente temor, proporciones gigantescas y replegarse hasta la oscuridad de una temerosidad e irrepresentabilidad divinas: —el antepasado acaba necesariamente por ser transfigurado en un *dios*. ¡Tal vez esté aquí incluso el origen de los dioses, es decir, un origen por *temor!… Y* si a alguien le pareciese necesario añadir: «¡pero también por piedad!», difícilmente podría tener razón en lo que respecta al período más largo de la especie humana, a su época primigenia. En cambio, tanto más la tendría, sin duda, con respecto a la época *media*, en la que se forman las estirpes nobles: —éstas, de hecho, han reintegrado a sus fundadores, a los antepasados (héroes, dioses), con sus intereses correspondientes, todas las cualidades que entre tanto se habían manifestado en ellas mismas, las cualidades *nobles*. Más tarde echaremos todavía un vistazo al ennoblecimiento y a la aristocratización de los dioses (cosa que no significa, en modo alguno, su «santificación»): ahora bástenos con llevar provisionalmente a su término el curso de toda esta evolución de la conciencia de culpa.

20

La historia nos enseña que la conciencia de tener deudas con la divinidad no se extinguió ni siquiera tras el ocaso de la forma organizativa de la «comunidad» basada en el parentesco de sangre; de igual manera que la humanidad ha heredado los

conceptos «bueno y malo» de la aristocracia de estirpe (junto con la básica tendencia psicológica de ésta a establecer jerarquías), así ha recibido también, con la herencia de las divinidades de la estirpe y de la tribu, la herencia del peso de deudas no pagadas todavía y del deseo de reintegrarlas. (La transición la forman aquellas vastas poblaciones de esclavos y de siervos de la gleba que, bien por coacción, bien por servilismo y *mimicry* [mimetismo], se adaptaron al culto de los dioses de sus señores: a partir de ellas esta herencia se desparrama luego en todas direcciones). El sentimiento de tener una deuda con la divinidad no ha dejado de crecer durante muchos milenios, haciéndolo en la misma proporción en que en la tierra crecían y se elevaban a las alturas el concepto de Dios y el sentimiento de Dios. (La historia entera de las luchas, victorias, conciliaciones, fusiones étnicas, todo lo que antecede a la definitiva jerarquización de todos los elementos populares en cada gran síntesis racial, se refleja en el caos de las genealogías de sus dioses, en las leyendas de las luchas, victorias y conciliaciones de éstos; la marcha hacia imperios universales es siempre también la marcha hacia divinidades universales, el despotismo, con sus avasallamientos de la aristocracia independiente, abre el camino siempre también a alguna especie de monoteísmo). El advenimiento del Dios cristiano, que es el Dios máximo a que hasta ahora se ha llegado, ha hecho, por esto, manifestarse también en la tierra el *maximum* del sentimiento de culpa. Suponiendo que entre tanto hayamos iniciado el movimiento *inverso*, sería lícito deducir, con no pequeña probabilidad, de la incontenible decadencia de la fe en el Dios cristiano, que ya ahora se da una considerable decadencia de la conciencia humana de culpa (*Schuld*): más aún, no hay que rechazar la perspectiva de que la completa y definitiva victoria del ateísmo pudiera liberar a la humanidad de todo ese sentimiento de hallarse en deuda con su comienzo, con su *causa prima*. El ateísmo y una especie de *segunda inocencia (Unschuld*) se hallan ligados entre sí[63]—.

21

Esto es lo que provisionalmente hay que decir, con brevedad y a grandes rasgos, sobre la conexión de los conceptos «culpa», «deber», con presupuestos religiosos: de propósito he dejado de lado hasta ahora la auténtica moralización de tales conceptos (el repliegue de los mismos a la conciencia, o, más precisamente, el entrelazamiento de la *mala* conciencia con el concepto de Dios), e incluso he hablado, al final del número anterior, como si no existiese en absoluto tal moralización, y, por tanto, como si estos conceptos tuvieran que quedar necesariamente eliminados ahora que ha desaparecido su presupuesto, la fe en nuestro «acreedor», en Dios. La realidad difiere de esto de una manera terrible. Con la moralización de los conceptos de culpa y de deber, con su repliegue a la *mala* conciencia, se ha hecho en verdad el ensayo de invertir la dirección del desarrollo que acabamos de describir o, al menos, de detener

su movimiento: ahora *debe* cerrarse de un modo pesimista, de una vez por todas, justo la perspectiva de un rescate definitivo, ahora la mirada *debe* estrellarse, rebotar contra una férrea imposibilidad, ahora aquellos conceptos «culpa» y «deber» *deben volverse* hacia atrás, —¿contra *quién*, pues? No se puede dudar: por lo pronto, contra el «deudor», en el que a partir de ahora la mala conciencia de tal modo se asienta, corroe, se extiende y crece como un pólipo a todo lo ancho y a todo lo profundo, que junto con la inextinguibilidad de la culpa se acaba por concebir también la inextinguibilidad de la expiación, el pensamiento de su impagabilidad (de la «pena *eterna»)*—; pero, al final, se vuelve incluso contra el «acreedor», ya se piense aquí en la *causa prima* del hombre, en el comienzo del género humano, en el progenitor de éste, al que ahora se maldice («Adán», «pecado original», «falta de libertad de la voluntad»), o en la naturaleza, de cuyo seno surge el hombre y en la que ahora se sitúa el principio malo («diabolización de la naturaleza»), o en la existencia en general, que queda como *no-valiosa en sí* (alejamiento nihilista de la existencia, deseo de la nada o deseo de su «opuesto», de ser-otro, budismo y similares)—, hasta que de pronto nos encontramos frente al paradójico y espantoso recurso en el que la martirizada humanidad encontró un momentáneo alivio, frente a aquel golpe de genio del *cristianismo*: Dios mismo sacrificándose por la culpa del hombre, Dios mismo pagándose a sí mismo, Dios como el que puede redimir al hombre de aquello que para este mismo se ha vuelto irredimible —el acreedor sacrificándose por su deudor, por *amor* (¿quién lo creería—?), ¡por amor a su deudor!…

22

Ya se habrá adivinado qué es lo que propiamente aconteció con todo esto y por *debajo* de todo esto: aquella voluntad de autotortura, aquella pospuesta crueldad del animal-hombre interiorizado, replegado por miedo dentro de sí mismo, encarcelado en el «Estado» con la finalidad de ser domesticado, que ha inventado la mala conciencia para hacerse daño a sí mismo, después de que la vía más *natural* de salida de ese hacer-daño había quedado cerrada, —este hombre de la mala conciencia se ha apoderado del presupuesto religioso para llevar su propio automartirio hasta su más horrible dureza y acritud. Una deuda con Dios: este pensamiento se le convierte en instrumento de tortura. Capta en «Dios» las últimas antítesis que es capaz de encontrar para sus auténticos e insuprimibles instintos de animal, reinterpreta esos mismos instintos animales como deuda con Dios (como enemistad, rebelión, insurrección contra el «Señor», el «Padre», el progenitor y comienzo del mundo), se tensa en la contradicción «Dios y demonio», y todo no que se dice a sí mismo, a la naturaleza, a la naturalidad, a la realidad de su ser, lo proyecta fuera de si como un sí, como algo existente, corpóreo, real, como Dios, como santidad de Dios, como Dios juez, como Dios verdugo, como más allá, como eternidad, como tormento sin fin,

como infierno, como inconmensurabilidad de pena y culpa. Es ésta una especie de demencia de la voluntad en la crueldad anímica que, sencillamente, no tiene igual: la *voluntad* del hombre de encontrarse culpable y reprobable a sí mismo hasta resultar imposible la expiación, su *voluntad* de imaginarse castigado sin que la pena pueda ser jamás equivalente a la culpa, su *voluntad* de infectar y de envenenar con el problema de la pena y la culpa el fondo más profundo de las cosas, a fin de cortarse, de una vez por todas, la salida de ese laberinto de «ideas fijas», su *voluntad* de establecer un ideal —el del «Dios santo»—, para adquirir, en presencia del mismo, una tangible certeza de su absoluta indignidad. ¡Oh demente y triste bestia hombre! ¡Qué ocurrencias tiene, qué cosas antinaturales, qué paroxismo de lo absurdo, qué *bestialidad de la idea* aparecen tan pronto como se le impide, aunque sea un poco, ser *bestia de la acción!*… Todo esto es interesante en grado sumo, pero también de una tétrica, sombría y extenuante tristeza, hasta el punto de que tenemos que prohibirnos violentamente mirar demasiado tiempo a esos abismos. Aquí hay *enfermedad*, no hay duda, la más terrible enfermedad que hasta ahora ha devastado al hombre: —y quien es capaz aun de oír (¡pero hoy ya no se tienen oídos para ello!—) cómo en esta noche de tormento y de demencia ha resonado el grito *amor*, el grito del más anhelante encantamiento, de la redención en el *amor*, ése se vuelve hacia otro lado, sobrecogido por un horror invencible… ¡En el hombre hay tantas cosas horribles!… ¡La tierra ha sido ya durante mucho tiempo una casa de locos!…

23

Baste esto, de una vez por todas, en lo que respecta a la procedencia del «Dios santo». —Que *en sí* la concepción de los dioses no tiene que llevar necesariamente a esa depravación de la fantasía, de cuya representación por un instante no nos ha sido lícito dispensarnos, que hay formas *más nobles* de servirse de la ficción poética de los dioses que para esta autocrucifixión y autoenvilecimiento del hombre, en las que han sido maestros los últimos milenios de Europa, —¡esto es cosa que, por fortuna, aún puede inferirse de toda mirada dirigida a los *dioses griegos*, a esos reflejos de hombres más nobles y más dueños de sí, en los que el *animal* se sentía divinizado en el hombre *y no* se devoraba a sí mismo, no se enfurecía contra sí mismo! Durante un tiempo larguísimo esos griegos se sirvieron de sus dioses cabalmente para mantener alejada de sí la «mala conciencia», para seguir estando contentos de su libertad de alma: es decir en un sentido inverso al uso que el cristianismo ha hecho de su Dios. En esto llegaron *muy lejos* aquellas magníficas cabezas infantiles, valientes como leones; y nada menos que una autoridad tan grande como la del mismo Zeus homérico les da a entender acá y allá que se toman las cosas demasiado a la ligera: «¡Ay!», dice en una ocasión— se trata del caso de Egisto, un caso muy grave—.

«¡Ay de qué cosas acusan los mortales a los dioses!

Dicen que *sólo de nosotros proceden sus males*;
pero ellos mismos con sus insensateces se causan sus infortunios,
incluso contra el destino»[64].

Sin embargo, aquí oímos y vemos a la vez que también este espectador y juez olímpico está lejos de enfadarse por esto con los hombres y de pensar mal de ellos: «¡Qué locos son!», piensa al ver las fechorías de los mortales, —y «locura», «insensatez», un poco de «perturbación en la cabeza», todo eso lo*admitieron* de sí mismos incluso los griegos de la época más fuerte, más valerosa, como fundamento de muchas cosas malas y funestas: —locura, *¡no* pecado! ¿Lo comprendéis?… Pero incluso esa perturbación de la cabeza era un problema —«sí, ¿cómo ella es posible siquiera?, ¿de dónde puede haber venido, propiamente, a cabezas como las de *nosotros*, hombres de la procedencia aristocrática, de la fortuna, de la buena constitución, de la mejor sociedad, de la nobleza, de la virtud?» —así se preguntó durante siglos el griego noble a la vista del horror y del crimen, incomprensibles para él, con los que se había manchado uno de sus iguales. «Un *dios*, sin duda, tiene que haberlo trastornado», decía finalmente, moviendo la cabeza… Esta salida es *típica* de los griegos… Y así los dioses servían entonces para justificar hasta cierto punto al hombre incluso en el mal, servían como causas del mal —entonces los dioses no asumían la pena, sino, como es *más noble*, la culpa[65]….

24

—Acabo con tres signos de interrogación, como bien se ve. «¿Se alza propiamente aquí un ideal, o se lo abate?», se me preguntará acaso… Pero ¿os habéis preguntado alguna vez suficientemente cuán caro se ha hecho pagar en la tierra el establecimiento de *todo* ideal? ¿Cuánta realidad tuvo que ser siempre calumniada e incomprendida para ello, cuánta mentira tuvo que ser santificada, cuánta conciencia conturbada, cuánto «dios» tuvo que ser sacrificado cada vez? Para poder levantar un santuario *hay que derruir un santuario*: ésta es la ley —¡muéstreseme un solo caso en que no se haya cumplido!… Nosotros los hombres modernos, nosotros somos los herederos de la vivisección durante milenios de la conciencia, y de la autotortura, también durante milenios, de ese animal que nosotros somos: en esto tenemos nuestra más prolongada ejercitación, acaso nuestra capacidad de artistas, y en todo caso nuestro refinamiento, nuestra perversión del gusto. Durante demasiado tiempo el hombre ha contemplado «con malos ojos» sus inclinaciones naturales, de modo que éstas han acabado por hermanarse en él con la «mala conciencia». Sería posible *en sí* un intento en sentido contrario —¿pero quién es lo bastante fuerte para ello?—, a saber, el intento de hermanar con la mala conciencia las inclinaciones *innaturales*, todas esas aspiraciones hacia el más allá, hacia lo contrario a los sentidos, lo contrario a los instintos, lo contrario ala naturaleza, lo contrario al animal, en una palabra, los

ideales que hasta ahora han existido, todos los cuales son ideales hostiles a la vida, ideales calumniadores del mundo. ¿A quién dirigirse hoy con *tales* esperanzas y pretensiones?… Tendríamos contra nosotros justo a los hombres *buenos: y* además, como es obvio, a los hombres cómodos, a los reconciliados, a los vanidosos, a los soñado res, a los cansados… ¿Qué cosa ofende más hondamente, qué cosa divide más radicalmente que el hacer notar algo del rigor y de la elevación con que uno se trata a sí mismo? Y, por otro lado —¡qué complaciente, qué afectuoso se muestra todo el mundo con nosotros tan pronto como hacemos lo que hace todo el mundo y nos «dejamos llevar» como todo el mundo!… Para lograr aquel fin se necesitaría una especie de espíritus *distinta* de los que son probables cabalmente en esta época: espíritus fortalecidos por guerras y victorias, a quienes la conquista, la aventura, el peligro e incluso el dolor se les hayan convertido en una necesidad imperiosa; se necesitaría para ello estar acostumbrados al aire cortante de las alturas, a las caminatas invernales, al hielo y a las montañas en todo sentido, y se necesitaría además una especie de sublime maldad, una última y autosegurísima petulancia del conocimiento, que forma parte de la *gran salud*, ¡se necesitaría cabalmente, para decirlo pronto y mal, esa gran salud!……[66] Pero hoy ¿es ésta posible siquiera?… Alguna vez, sin embargo, en una época más fuerte que este presente corrompido, que duda de sí mismo, tiene que venir a nosotros el hombre *redentor*, el hombre del gran amor y del gran desprecio, el espíritu creador, al que su fuerza impulsiva aleja una y otra vez de todo apartamiento y todo más allá, cuya soledad es malentendida por el pueblo como si fuera una huida de la realidad —: siendo así que constituye un hundirse, un enterrarse, un profundizar en la realidad, para extraer alguna vez de ella, cuando retorne a la luz, la *redención* de la misma, su redención de la maldición que el ideal existente hasta ahora ha lanzado sobre ella. Ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de lo *que tuvo que nacer de él*, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada— *alguna vez tiene que llegar*…

25

—Mas ¿qué estoy diciendo? ¡Basta! ¡Basta! En este punto sólo una cosa me conviene, callar: de lo contrario atentaría contra algo que únicamente le está permitido a uno más joven, a uno más «futuro», a uno más fuerte que yo, —lo que únicamente le está permitido a *Zaratustra*, a *Zaratustra el ateo*…

Tratado Tercero: ¿Qué significan los ideales ascéticos?

Despreocupados, irónicos, violentos
—así nos quiere la sabiduría: es una mujer,
ama siempre únicamente a un guerrero…

Así habló Zaratustra [67]

1

¿Qué significan los ideales ascéticos? —Entre artistas, nada o demasiadas cosas diferentes; entre filósofos y personas doctas, algo así como un olfato y un instinto para percibir las condiciones más favorables de una espiritualidad elevada; entre mujeres, en el mejor de los casos, una amabilidad *más* de la seducción, un poco de *morbidezza* [morbidez] sobre una carne hermosa, la angelicidad de un bello animal grueso; entre gentes fisiológicamente lisiadas y destempladas (la *mayoría* de los mortales), un intento de encontrarse «demasiado buenas» para este mundo, una forma sagrada de desenfreno, su principal recurso en la lucha contra el lento dolor y contra el aburrimiento; entre sacerdotes, la auténtica fe sacerdotal, su mejor instrumento de poder, y también la «suprema» autorización para el mismo; finalmente, entre santos, un pretexto para el letargo invernal, su *novissima gloriae cupido* [novísima avidez de gloria], su descanso en la nada («Dios»), su forma peculiar de locura. Ahora bien, en el hecho de que el ideal ascético haya significado tantas cosas para el hombre se expresa la realidad fundamental de la voluntad humana, su *horror vacui* [horror al vacío]: esa voluntad *necesita una meta— y* prefiere querer *la nada* a no querer. —¿Se me entiende?… ¿Se me ha entendido?… «*¡De ninguna manera, señor!*» —Comencemos, pues, desde el principio.

2

¿Qué significan los ideales ascéticos? —O para tomar un solo caso con respecto al cual se me ha consultado con bastante frecuencia, ¿qué significa, por ejemplo, el que un artista como Richard Wagner rinda homenaje a la castidad en los días de su vejez? Es verdad que, en cierto sentido, eso lo hizo siempre; pero sólo en el último momento lo hizo en un sentido ascético. ¿Qué significa esa modificación del «sentido», ese radical cambio de sentido? —pues fue un cambio, y con él Wagner dio directamente el salto a su antítesis. ¿Qué significa que un artista dé el salto a su antítesis?… Supuesto que queramos detenernos un poco en esta cuestión, nos viene aquí en seguida el recuerdo de la época más buena, más fuerte, más jubilosa, *más valerosa* que hubo tal vez en la vida de Wagner: fue cuando el pensamiento de las bodas de Lutero le ocupaba de una manera íntima y profunda. ¿Quién sabe de qué

azares ha dependido propiamente el que nosotros tengamos hoy, en lugar de aquellá música nupcial, *Los maestros cantores? ¿Y* cuánto de aquélla sigue quizá resonando todavía en éstos? Pero no hay ninguna duda de que, aun en esas *Bodas de Lutero*, se habría tratado de un elogio de la castidad. También, de todos modos, de un elogio de la sensualidad: —y justo así me parecería bien, justo así habría sido ello también «wagneriano». Pues entre castidad y sensualidad no se da una antítesis necesaria; todo buen matrimonio, toda auténtica relación amorosa de corazón está por encima de esa antítesis. A mi parecer, Wagner habría hecho bien en llevar de nuevo al ánimo de sus alemanes esta *agradable* realidad, con ayuda de una graciosa y atrevida comedia sobre Lutero, pues hay y ha habido siempre entre los alemanes muchos calumniadores de la sensualidad; y acaso el mérito de Lutero en ninguna otra cosa fue más grande que en haber tenido cabalmente el valor de su *sensualidad* (—entonces se la llamaba, con bastante delicadeza, «libertad evangélica…»). Pero aun en el caso de que exista realmente esa antítesis entre castidad y sensualidad, no es necesario, por fortuna, que sea ya una antítesis trágica. Esto debería valer al menos de todos los mortales dotados de mejor constitución, dotados de mejores ánimos, los cuales están lejos de contar sin más, entre las razones contrarias a la existencia, su lábil equilibrio entre «la bestia y el ángel», —los más sutiles y los más lúcidos, como Goethe, como Hafis [68], han visto incluso en esto un atractivo más de la vida. Precisamente tales «contradicciones» tientan seductoramente a existir… Por otro lado, resulta manifiesto que cuando los cerdos lisiados son llevados a adorar la castidad —¡y tales cerdos existen!— ven y adoran en ella sólo su antítesis, la antítesis del cerdo lisiado —¡oh, es fácil imaginar con qué trágico gruñido y fervor lo hacen!—, aquella penosa y superflua antítesis que Richard Wagner, al final de su vida, quiso, sin ninguna duda, poner todavía en música y llevar a la escena. *Mas ¿con qué* fi *nalidad*? es lícito y justo preguntar[69]. Pues ¿qué le importaban a él los cerdos, qué nos importan a nosotros?—.

3

Es cierto que aquí no podemos eludir esta otra pregunta: ¿qué le importaba a él en realidad aquella varonil (ay, tan poco varonil) «candidez campesina», aquel pobre diablo, aquel agreste muchacho llamado Parsifal, al que acabó por hacer católico con medios tan pérfidos? —¿cómo?, ¿fue tomado *en serio* en absoluto el tal Parsifal? Se podría, en efecto, estar tentado a suponer lo contrario, e incluso a desearlo, —que el Parsifal wagneriano estuviese tomado en broma, como epílogo y como drama satírico, por así decirlo, con el cual el Wagner trágico habría querido despedirse de nosotros, también de sí mismo, y ante todo de *la tragedia*, de una manera realmente conveniente y digna de él, a saber, con un exceso de suprema y traviesísima parodia de lo trágico, parodia de toda la espantosa seriedad y desolación terrenas de otro

tiempo, parodia de *la forma más grosera* finalmente superada, que hay en la antinaturaleza del ideal ascético. Como he dicho, esto hubiera sido cabalmente digno de un gran trágico; el cual, como todo artista, alcanza la última cumbre de su grandeza tan sólo cuando sabe verse a sí mismo y a su arte por *debajo* de sí, cuando sabe reírse de sí. ¿Es el «*Parsifal*» de Wagner su secreto *reírse*, por superioridad, de sí mismo, el triunfo de su última, suprema, conquistada libertad de artista, de su más-allá del artista? Quisiéramos desearlo, como ya he dicho: pues ¿qué sería el Parsifal *tomado en serio*? ¿Es realmente necesario ver en él (como se ha dicho en contra mía) «el engendro de un enloquecido odio contra el conocimiento, el espíritu y la sensualidad»? ¿Una maldición lanzada contra los sentidos y contra el espíritu en un único odio y un único aliento? ¿Una apostasía y una conversión a los ideales cristianamente morbosos y oscurantistas? ¿Y, en fin, incluso un negarse-a-sí-mismo, un borrarse-a-sí-mismo por parte de un artista que hasta ese instante había pretendido, con todo el poder de su voluntad, lo contrario, es decir, la su*prema espiritualización y sensualización* de su arte? Y no sólo de su arte: también de su vida. Recuérdese el entusiasmo con que, en su tiempo, siguió Wagner las huellas del filósofo Feuerbach [70]: en los años treinta y cuarenta la frase de Feuerbach acerca de la «sana sensualidad» resonó para Wagner, igual que para muchos alemanes (se llamaban a sí mismos los «*jóvenes* alemanes»), como una palabra de redención. ¿Acabó Wagner por *cambiar de doctrina* sobre esto? Pues al menos parece que acabó por querer *enseñar lo opuesto*…[71] Y no sólo con las trompetas de *Parsifal*, desde lo alto del escenario: —en la turbia actividad literaria de sus últimos años, tan poco libre como desconcertada, hay cien pasajes en los que se delatan un secreto deseo y una secreta voluntad, una acobardada, insegura, inconfesada voluntad de predicar propiamente la vuelta atrás, la conversión, la negación, el cristianismo, la Edad Media, y de decir a sus discípulos: «¡Todo esto no es nada! ¡Buscad la salvación en otra parte!» Incluso en una ocasión es invocada la «sangre del Redentor…»[72].

4

Permítaseme expresar mi opinión en un caso como éste, que encierra muchas cosas penosas —y se trata de un caso tí*pico*—: sin duda lo mejor que puede hacerse es separar hasta tal punto al artista de su obra que no se le tome a aquél con igual seriedad que a ésta. En última instancia él es tan sólo la condición preliminar de su obra, el seno materno, el terreno, a veces el abono y el estiércol sobre el cual y del cual crece aquélla, —y por esto es, en la mayor parte de los casos, algo que se debe olvidar si se quiere gozar de la obra misma. El indagar la procedencia de una obra interesa a los fisiólogos y vivisectores del espíritu: ¡nunca y en ningún caso a los estetas, a los artistas! Al que creó y plasmó el *Parsifal* no se le excusó el trabajo de un profundo, radical e incluso terrible revivir y descender a los contrastes anímicos

medievales, un hostil apartamiento de toda elevación, rigor y disciplina del espíritu, una especie de *perversidad* intelectual (si se me permite la expresión), de igual manera que tampoco a una mujer encinta se le ahorran los ascos y antojos del embarazo: cosas éstas que, como se ha dicho, *hay que olvidar* para gozar del hijo. Debemós guardarnos de la confusión en que por *contiguity* [contigüidad] psicológica, para decirlo igual que los ingleses, muy fácilmente cae un artista: la de creer que él mismo es aquello que él puede representar, concebir, expresar. En realidad ocurre que, si él lo fuera, no lo podría en absoluto representar, concebir, expresar; Homero no habría creado a Aquiles ni Goethe habría creado a Fausto, si el primero hubiera sido Aquiles, y el segundo, Fausto[73]. Un artista perfecto y total está apartado, por toda la eternidad, de lo «real», de lo efectivo; se comprende, por otra parte, que a veces pueda sentirse cansado hasta la desesperación de esa eterna «irrealidad» y falsedad de su más íntimo existir, —y que entonces haga el intento de irrumpir de golpe en lo que justo a él más prohibido le está, en lo real, que haga el intento de *ser real*. ¿Con qué resultado? Se lo habrá adivinado… Es ésta la *veleidad típica* del artista: la misma veleidad a la que también sucumbió el viejo Wagner y que tuvo que expiar a un precio tan alto y de un modo tan funesto (—a causa de ella perdió la parte más valiosa de sus amigos). Pero en última instancia, aun prescindiendo totalmente de esa veleidad, ¿quién podría en absoluto no desear, por amor al mismo Wagner, que se hubiera despedido de nosotros y de su arte *de otro modo*, no con un *Parsifal*, sino de una manera más victoriosa, más segura de sí, más wagneriana —de una manera menos desconcertante, menos ambigua en lo referente a todo su querer, menos schopenhaueriana, menos nihilista?…

5

—¿Qué significan, pues, los ideales ascéticos? En el caso de un artista, ya lo hemos comprendido: *¡absolutamente nada!*… ¡O tantas cosas distintas, que es lo mismo que absolutamente nada!… Eliminemos por de pronto a los artistas: ¡no tienen, ni de lejos, suficiente independencia en el mundo y *contra* el mundo como para que sus apreciaciones de valor ylos cambios de éstas mereciesen interés *en sí*! Los artistas han sido en todas las épocas los ayudas de cámara de una moral, o de una filosofía, o de una religión [74]; prescindiendo totalmente, por otro lado, del hecho de que, por desgracia, han sido muy a menudo los demasiado maleables cortesanos de sus seguidores y mecenas, así como perspicaces aduladores de poderes antiguos o de poderes nuevos y ascendentes. Cuando menos, siempre tienen necesidad de una defensa protectora, de un apoyo, de una autoridad ya asentada: los artistas no se sostienen nunca de por sí, el estar solos va en contra de sus instintos más hondos. Así, por ejemplo, Richard Wagner, «cuando hubo llegado el tiempo», tomó al filósofo Schopenhauer como jefe de fila y como defensa protectora: —¿quién podría

considerar imaginable siquiera que Wagner habría tenido valor para defender un ideal ascético sin el sostén que le ofrecía la filosofía de Schopenhauer, sin la autoridad de Schopenhauer, la cual había adquirido *preponderancia* en Europa en los años setenta? (y aquí no consideramos todavía la cuestión de sí, en la*Nueva Alemania*, habría sido posible en absoluto un artista sin la leche de una disposición de ánimo devota, devota del *Reich*) [75]. —Y con esto hemos llegado a la cuestión más seria: ¿qué significa que rinda homenaje al ideal ascético un verdadero filósofo, un espíritu realmente asentado en sí mismo como Schopenhauer, un hombre y un caballero de broncínea mirada, que tiene el valor de ser él mismo, que sabe estar solo y no espera a jefes de fila ni a indicaciones venidas de arriba? —Examinemos aquí en seguida la notable y, para cierta especie de hombres, incluso fascinante posición de Schopenhauer respecto al *arte*; pues, evidentemente, fue *sobre todo* a causa de ésta por lo que Richard Wagner se pasó a Schopenhauer (persuadido a ello por un poeta, como es sabido, por Herwegh) [76], y esto hasta el punto de que surgió una completa contradicción teórica entre su anterior y su posterior fe estética, —la primera expresada, por ejemplo, en *ópera y drama, y* la última, en los escritos que publicó a partir de 1870. En especial, y esto es lo que tal vez más sorprende, Wagner modifica sin la más mínima consideración, a partir de ahora, su juicio sobre el valor y la posición de la *música* misma: ¡qué le importaba el que hasta entonces hubiese hecho de ella un medio, un *medium*, una «mujer», que para florecer necesitaba absolutamente de una finalidad, de un hombre —es decir, del drama! De un golpe comprendió que se podía hacer más *in majorem musicae gloriara*[77] [para mayor gloria de la música] con la teoría y la innovación de Schopenhauer, —es decir, con la *soberanía* de la música, tal como éste la entendía: la música situada aparte frente a todas las demás artes, la música como el arte independiente en sí, no ofreciendo, como aquéllas, reproducciones de la fenomenalidad, antes bien hablando el lenguaje de la voluntad misma, brotando directamente del «abismo», como a revelación más propia, más originaria, más inderivada de éste. Con este extraordinario aumento de valor de la música, que parecía brotar de la filosofía de Schopenhauer, también *el músico* mismo aumentó inauditamente de precio de un modo repentino: a partir de ahora se convirtió en un oráculo, en un sacerdote, e incluso más que un sacerdote, en una especie de portavoz del «en-sí» de las cosas, en un teléfono del más allá —en adelante ya no recitaba sólo música, este ventrílocuo de Dios, —recitaba metafísica: ¿qué puede extrañar el que un día terminase por recitar *ideales ascéticos?*…

6

Schopenhauer se sirvió de la concepción kantiana del problema estético, —aunque es del todo cierto que no lo contempló con ojos kantianos. Kant pensaba que hacía un honor al arte dando la preferencia y colocando en el primer plano, entre los

predicados de lo bello, a los predicados que constituyen la honra del conocimiento: impersonalidad y validez universal. No es éste el sitio adecuado para discutir si, en lo principal, no era esto un error; lo único que quiero subrayar es que Kant, al igual que todos los filósofos, en lugar de enfocar el problema estético desde las experiencias del artista (del creador), reflexionó sobre el arte y lo bello a partir únicamente del «espectador» y, al hacerlo, introdujo sin darse cuenta al «espectador» mismo en el concepto «bello». ¡Pero si al menos ese «espectador» les hubiera sido bien conocido a los filósofos de lo bello! —quiero decir, ¡conocido como un gran hecho y una gran experiencia *personales*, como una plenitud de singularísimas y poderosas vivencias, apetencias, sorpresas, embriagueces en el terreno de lo bello! Pero me temo que ocurrió siempre lo contrario: y así, ya desde el mismo comienzo, nos dan definiciones en las que, como ocurre en aquella famosa que Kant da de lo bello, la ausencia de una más delicada experiencia propia se presenta con la figura de un gordo gusano de error básico. «Es bello, dice Kant, lo que agrada *desinteresadamente*»[78]. ¡Desinteresadamente! Compárese con esta definición aquella otra expresada por un verdadero «espectador» y artista —Stendhal, que llama en una ocasión a lo bello *une promesse de bonheur* [79] [una promesa de felicidad]. Aquí queda en todo caso repudiado y eliminado justo aquello que Kant destaca con exclusividad en el estado estético: *le désintéressement* [el desinterés]. ¿Quién tiene razón, Kant o Stendhal? —Aunque es cierto que nuestros estéticos no se cansan de poner en la balanza, en favor de Kant, el hecho de que, bajo el encanto de la belleza, es posible contemplar «desinteresadamente» *incluso* estatuas femeninas desnudas, se nos permitirá que nos riamos un poco a costa suya: —las experiencias de los *artistas* son, con respecto a este escabroso punto, «más interesantes», y Pigmalión, en todo caso, no fue necesariamente un «hombre antiestético». ¡Pensemos tanto mejor de la inocencia de nuestros estéticos, reflejada en tales argumentos, consideremos, por ejemplo, como algo que honra a Kant lo que sabe enseñarnos, con la ingenuidad propia de un cura de aldea, sobre la peculiaridad de sentido del tacto! [80]. —Y aquí volvemos a Schopenhauer, que tuvo con las artes una vinculación completamente distinta que Kant y que, sin embargo, no se libró del sortilegio de la definición kantiana: ¿cómo ocurrió esto? El asunto es bastante extraño: la expresión «desinteresadamente» Schopenhauer la interpretó para el mismo de una manera personalísima, partiendo de una experiencia que, en él, tuvo que ser de las más normales. Sobre pocas cosas habla Schopenhauer con tanta seguridad como sobre el efecto de la contemplación estética: le atribuye un efecto contrarrestador precisamente del «interés» *sexual*, es decir, parecido al de la lulupina y el alcanfor, y nunca se cansó de ensalzar, como la gran ventaja y utilidad del estado estético, *ese* liberarse de la «voluntad». Más aún, se podría estar tentado a preguntar si su concepción básica de *Voluntad y representación*, el pensamiento de que tan sólo por medio de la «representación» puede haber una

liberación de la «voluntad», no tuvo su origen en una generalización de aquella experiencia sexual. (Digamos de pasada que, en todas las cuestiones referentes a la filosofía schopenhaueriana, no debe olvidarse que se trata de la concepción de un joven de veintiséis años; de tal manera que esa filosofía no participa sólo de lo específico de Schopenhauer, sino también de lo específico de esa edad de la vida). Oigamos, por ejemplo, uno de los pasajes más expresivos entre los innumerables escritos por él a honra del estado estético (El *mundo como voluntad y representación*, I, 231) [81], escuchemos el tono, el sufrimiento, la felicidad, el agradecimiento con que han sido dichas las siguientes palabras. «Este es el estado indoloro que Epicuro ensalzaba como el bien supremo y como el estado propio de los dioses; en ese instante estamos sustraídos al ruin acoso de la voluntad, celebramos el sábado del trabajo forzado del querer, la rueda de Ixión se detiene…» ¡Qué vehemencia de las palabras! ¡Qué imágenes del tormento y del largo hastío! ¡Qué contraposición casi patológica de tiempos entre «ese instante», por un lado, y, por otro, la «rueda de Ixión», el «trabajo forzado del querer», el «ruin acoso de la voluntad»!. —Pero suponiendo que Schopenhauer tuviese cien veces razón en lo que respecta a su persona, ¿qué se habría logrado con esto para la comprensión de la esencia de lo bello? Schopenhauer ha descrito un solo efecto de lo bello, el efecto calmante de la voluntad, —pero ¿es éste siquiera un efecto normal? Stendhal, como hemos dicho, naturaleza no menos sensual, pero de constitución más feliz que Schopenhauer, destaca otro efecto de lo bello: «lo bello *promete* la felicidad», a él le parece que lo que de verdad acontece es precisamente la *excitación de la voluntad* («del interés») por lo bello. ¿Y no se le podría, en fin, objetar al mismo Schopenhauer que él no tiene ningún derecho a creerse kantiano en esto, que no entendió en absoluto kantianamente la definición kantiana de lo bello, —que también a él lo bello le agrada por un «interés», incluso por el interés del torturado que escapa a su tortura? … Y volviendo a nuestra primera pregunta, «¿qué *significa* que un filósofo rinda homenaje al ideal ascético?», obtenemos aquí al menos una primera indicación: quiere *escapar a una tortura*. [82]—

7

Guardémonos de poner en seguida rostros lúgubres al oír la palabra «tortura»: precisamente en este caso es bastante lo que hay que descontar, lo que hay que restar, —queda incluso algo de qué reír. Ante todo no infravaloremos la circunstancia de que Schopenhauer, que de hecho trata como a un enemigo personal a la sexualidad (incluido su instrumento, la mujer, ese *instrumentum diaboli* [instrumento del diablo]), *necesitaba* enemigos para conservar su buen humor; de que le gustaban las palabras furibundas, biliosas, verdinegras; de que se encolerizaba por el gusto de encolerizarse, por pasión; de que habría enfermado, se habría vuelto *pesimista (—*

pues no lo era, aunque lo deseaba mucho), sin sus enemigos, sin Hegel, la mujer, la sensualidad, y toda la voluntad de existir, de quedarse. De lo contrario, Schopenhauer no se hubiera quedado, sobre esto se puede apostar, habría escapado: pero sus enemigos le tenían sujeto, sus enemigos le seducían una y otra vez a existir, su cólera era para él, al igual que para los cínicos de la Antigüedad, su bálsamo, su alivio, su recompensa, su *remedium* contra la náusea, su felicidad. Esto en lo que respecta a lo más personal del caso de Schopenhauer; por otro lado, hay en él todavía algo típico, —y aquí es donde volvemos de nuevo a nuestro problema. Es indiscutible que, desde que hay filósofos en la tierra, y en todos los lugares en que los ha habido (desde la India hasta Inglaterra, para tomar los dos polos opuestos de la capacidad para la filosofía), existen una auténtica irritación y un auténtico rencor de aquéllos contra la sensualidad —Schopenhauer es tan sólo el más elocuente y, si se tiene oídos para escuchar, también el más arrebatador y fascinante de esos desahogos—; igualmente existen una auténtica parcialidad y una auténtica predilección de los filósofos por el ideal ascético en su totalidad, esto es cosa sobre la cual y frente a la cual no debemos hacernos ilusiones. Ambas cosas forman parte del tipo, como hemos dicho; y si ambas faltan en un filósofo, entonces éste no pasa de ser —estése seguro de ello— un filósofo «por así decirlo». ¿Qué *significa* esto? Pues hay que empezar por interpretar tal hecho: *en sí* está ahí tontamente por toda la eternidad, como toda «cosa en sí». Todo animal, y por tanto también *la bête philosophe* [el animal filósofo], tiende instintivamente a conseguir un *optimum* de las condiciones más favorables en que poder desahogar del todo su fuerza, y alcanza su *maximum* en el sentimiento de poder; todo animal, de manera asimismo instintiva, y con una finura de olfato que «está por encima de toda razón», siente horror frente a toda especie de perturbaciones y de impedimentos que se le interpongan o puedan interponérsele en este camino hacia el op*timum (*— de lo que hablo no es de su camino hacia la «felicidad», sino de su camino hacia el poder, hacia la acción, hacia el más poderoso hacer, y, de hecho, en la mayoría de los casos, su camino hacia la infelicidad). Y así el filósofo siente horror del matrimonio y de todo aquello que pudiera persuadirle a contraerlo, —el matrimonio como obstáculo y fatalidad en su camino hacia el *optimum*. ¿Qué gran filósofo ha estado casado hasta ahora? Heráclito, Platón, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer— no lo estuvieron; más aún, ni siquiera podemos *imaginarlos* casados. Un filósofo casado es un personaje de *comedia*, ésta es mi tesis: y por lo que se refiere a aquella excepción, Sócrates, parece que el malicioso Sócrates se casó *ironice* [por ironía], justamente para demostrar *está* tesis. Todo filósofo diría lo mismo que dijo Buda en una ocasión, cuando le anunciaron el nacimiento de un hijo [83]. «Me ha nacido Ráhula, una cadena ha sido forjada para mí» (Ráhula significa aquí «un pequeño demonio»); a todo «espíritu libre» tendría que llegarle una hora de reflexión, suponiendo que haya tenido antes una hora vacía de pensamientos, como le

llegó en otro tiempo al mismo Buda —«estrecha y oprimida, pensaba para sí, es la vida en la casa, un lugar de impureza; la libertad está en abandonar la casa»: «tan pronto como pensó esto abandonó la casa». En el ideal ascético están insinuados tantos puentes hacia la *independencia,* que un filósofo no puede dejar de sentir júbilo y aplaudir en su interior al escuchar la historia de todos aquellos hombres decididos que un día dijeron no a toda sujeción y se marcharon a un *desierto* cualquiera: aun dando por supuesto que no fueran más que asnos fuertes y todo lo contrario de un espíritu fuerte. ¿Qué significa, pues, el ideal ascético en un filósofo? Mi respuesta —hace tiempo que se la habrá adivinado— es: al contemplarlo el filósofo sonríe a un *optimum* de condiciones de la más alta y osada espiritualidad, —con ello no niega «la existencia», antes bien, en ello afirma su existencia y sólo su existencia, y esto acaso hasta el punto de no andarle lejos este deseo criminal: *pereat mundus, fiat philosophia fiat philosophus, fiam*!… [perezca el mundo, hágase la filosofía, hágase el filósofo, hágame yo.]

8

¡Ya se ve que estos filósofos no son testigos y jueces incorruptos del *valor* del ideal ascético! Piensan *en sí* mismos, —¡qué les importa a ellos «el santo»! Piensan en lo que precisamente a *ellos* les resulta lo más indispensable: estar libres de coerción, perturbación, ruido, de negocios, deberes, preocupaciones; lucidez en la cabeza; danza, salto y vuelo de los pensamientos, un aire puro, claro, libre, seco, como lo es el aire de las alturas, en el que todo ser animal se vuelve más espiritual y le brotan alas; tranquilidad en todos los subterráneos; todos los perros bien atados a la cadena; ningún ladrido de enemistad y de hirsuto rencor; ningún roedor gusano de ambición ofendida; vísceras modestas y sumisas, diligentes cual ruedas de molino, pero lejanas; el corazón, extraño, en el más allá, futuro, póstumo, —en definitiva, al pensar en el ideal ascético los filósofos piensan en el jovial ascetismo de un animal divinizado y al que le han brotado alas, y que, más que descansar sobre la vida, vuela sobre ella. Es sabido cuáles son las tres pomposas palabras del ideal ascético: pobreza, humildad, castidad; y ahora mírese de cerca la vida de todos los espíritus grandes, fecundos, inventivos, —siempre se volverá a encontrar en ella, hasta cierto grado, esas tres cosas. *En modo alguno,* ya se entiende, como si fueran acaso sus «virtudes» —¡qué tiene que ver con virtudes esa especie de hombres!—, sino como las condiciones más propias y más naturales de su existencia óptima, de su *más bella* fecundidad. Aquí es del todo posible, desde luego, que su espiritualidad dominante haya tenido que poner freno por lo pronto a un indomable y excitable orgullo o a una traviesa sensualidad, o que a aquélla le haya costado bastante mantener en pie su voluntad de «desierto», acaso frente a una inclinación al lujo y a lo más rebuscado, y asimismo frente a una pródiga liberalidad de corazón y de mano. Pero aquella

espiritualidad lo hizo, justamente en cuanto era el instinto *dominante* que imponía sus exigencias a todos los demás instintos —y lo continúa haciendo; si no lo hiciera, no dominaría, en efecto. Nada, pues, hay aquí de «virtud». Por lo demás, el «*desierto*» de que acabo de hablar, al que se retiran y en el que se aíslan los espíritus fuertes, de naturaleza independiente— ¡oh, qué aspecto tan distinto ofrece del desierto con que sueñan los doctos! —a veces, en efecto, estos mismos, esos doctos son el desierto. Y lo seguro es que ninguno de los comediantes del espíritu resistió en absoluto en él, —¡para ellos no es bastante romántico, bastante sirio, no es bastante desierto de teatro! De todos modos, tampoco en él faltan camellos: pero a esto se reduce toda la semejanza. Una oscuridad arbitraria, tal vez; un evitarse a sí mismo; una esquivez frente al ruido, la veneración, el periódico, la influencia; un pequeño oficio, una vida corriente, algo que, más bien que sacar a la luz, oculte; un tratar de vez en cuando con inofensivos y alegres animales y pájaros, cuya visión recrea; como compañía, una montaña, pero no muerta, sino una montaña con ojos (es decir, con lagos); y aun a veces un cuarto en una fonda abierta a todo el mundo, abarrotada, en la que uno está seguro de ser confundido con otro y en la que puede hablar impunemente con cualquiera, —esto es aquí «desierto»: ¡oh, es bastante solitario, creedme! Cuando Heráclito se retiró a las tierras libres y a las columnatas del inmenso templo de Artemisa [84] este «desierto» era más digno, lo admito; ¿por qué nos faltan hoy tales templos? (—tal vez no nos falten: acabo de acordarme de mi más bello cuarto de estudio, la *Piazza di San Marco*, suponiendo que sea en primavera, y además por la mañana, las horas de 10 a 12). Pero aquello de lo que Heráclito huía continúa siendo lo mismo de lo que nosotros nos apartamos ahora: el ruido y la charlatanería de demócratas de los efesios, su política, sus novedades del *Reich* (de Persia, ya se entiende), su chismorrería del «hoy», —pues nosotros los filósofos necesitamos sobre todo calma de una cosa: de todo «hoy». Veneramos lo callado, lo frío, lo noble, lo lejano, lo pasado, en general todo aquello cuyo aspecto no obliga al alma a defenderse y a cerrarse, —algo con lo que se pueda hablar sin *elevar* la voz. Escúchese el sonido que tiene un espíritu cuando habla: todo espíritu tiene su sonido, ama su sonido. Ese de ahí, por ejemplo, tiene que ser necesariamente un agitador, quiero decir una cabeza hueca, una cazuela vacía [85]: todo lo que en ella entra, sea lo que sea, sale de allí con un sonido sordo y grueso, cargado con el eco del gran vacío. Aquel de allí rara es la vez que no habla con voz ronca: ¿acaso se ha puesto ronco *pensando*? Sería posible —pregúntese a los fisiólogos—, pero quien piensa en *pal*abras, piensa como orador y no como pensador (deja ver que, en el fondo, no piensa cosas, hechos, sino que piensa sólo a propósito de cosas, que propiamente se piensa a sí y a sus oyentes). Aquel tercero de allá habla de manera insinuante, se nos acerca demasiado, su aliento llega hasta nosotros, cerramos involuntariamente la boca, aunque aquello a través de lo cual nos hable sea un libro: el sonido de su estilo

nos da la razón de ello, —no tiene tiempo, cree mal en sí mismo, o habla hoy o no hablará ya nunca. Pero un espíritu que esté seguro de sí mismo habla quedo; busca el ocultamiento, se hace esperar. A un filósofo se le reconoce en que se aparta de tres cosas brillantes y ruidosas: la fama, los príncipes y las mujeres: con lo cual no se ha dicho que estas cosas no vengan a él. Se recata de la luz demasiado intensa; por ello se recata de su época y del «día» de ésta. En esto es como una sombra: cuanto más se hunde el sol, tanto más grande se vuelve ella. En lo que se refiere a su «humildad», el filósofo, al igual que soporta lo oscuro, así soporta también una cierta dependencia y eclipsamiento: más aún, teme la perturbación causada por el rayo, se aparta con terror de la indefensión propia de un árbol demasiado solitario y abandonado, sobre el que todo mal tiempo descarga su mal humor, y todo mal humor descarga su mal tiempo. Su instinto «maternal», el amor secreto a aquello que en él germina, lo empuja a situaciones en que se le exonere de pensar *en sí*; en el mismo sentido en que el instinto *materno* que hay en la mujer ha mantenido hasta ahora la situación de dependencia de ésta en general. En última instancia, estos filósofos piden muy poco, su divisa es «quien posee, es poseído» —: y ello, tengo que repetirlo una y otra vez, no por virtud, no por una meritoria voluntad de sobriedad y de sencillez, sino porque su supremo señor así lo exige de ellos, lo exige sabia e inexorablemente: él sólo tiene en cuenta una única cosa, y únicamente para ella recoge, únicamente para ella ahorra todo lo demás, el tiempo, la fuerza, el amor, el interés. A este tipo de hombres no les gusta ser perturbados por enemistades, y tampoco por amistades: fácilmente olvidan o perdonan. Piensan que es de mal gusto hacerse los mártires; «*sufrir* por la verdad» —eso lo dejan para los ambiciosos y para los héroes de escenario del espíritu y para todo el que tenga tiempo de sobra (— ellos mismos, los filósofos, tienen algo que *hacer* por la verdad). Hacen escaso uso de grandes palabras; se dice que la misma palabra «verdad» les repugna: suena demasiado ampulosamente… Por fin, en lo que se refiere a la castidad de los filósofos, esta especie de espíritus tiene evidentemente su fecundidad en algo distinto de los hijos; acaso está en otro lugar también la pervivencia de su nombre, su pequeña inmortalidad (en la antigua India los filósofos se expresaban de manera más inmodesta aún, «¿para qué ha de tener descendientes aquel cuya alma es el mundo?»). No hay en esto nada de una castidad nacida de algún escrúpulo ascético o de odio contra los sentidos, de igual manera que no es castidad el que un atleta o un *jockey* se abstengan de las mujeres: antes bien, así lo quiere, al menos para los tiempos del gran embarazo, su instinto dominante. Todo artista sabe que, en estados de gran tensión y preparación espiritual, el dormir con mujeres produce un efecto muy nocivo; los más poderosos entre ellos, los de instintos más seguros, no necesitan, para saberlo, hacer la experiencia, la mala experiencia, —sino que es cabalmente su instinto «maternal» el que aquí dispone sin consideración alguna, en provecho de la obra en gestación, de todas las demás reservas y aflujos de

fuerza, del *vigor* de la vida animal: la fuerza mayor *consume* entonces a la fuerza menor. —Por lo demás, explíquese el caso antes mencionado de Schopenhauer según esta interpretación: la visión de lo bello actuaba en él evidentemente como estímulo liberador sobre la *fuerza principal* de su naturaleza (la fuerza de la reflexión y de la mirada penetrante); de tal manera que entonces ésta explotaba y de un golpe se enseñoreaba de la conciencia. Con esto no se pretende excluir en absoluto la posibilidad de que aquella peculiar dulzura y plenitud propias del estado estético tengan acaso su origen precisamente en el ingrediente «sensualidad» (de igual manera que es de esa fuente de donde brota aquel «idealismo» que es propio de las muchachas casaderas) —y, por tanto, la sensualidad no queda eliminada cuando aparece el estado estético, como creía Schopenhauer, sino que únicamente se transfigura y no penetra en la conciencia ya como estímulo sexual. (Sobre este punto de vista volveré otra vez, en conexión con problemas más delicados de la *fisiología de la estética*, ciencia tan intacta, tan poco explorada hasta hoy).

9

Como hemos visto, un cierto ascetismo, una dura y serena renuncia hecha del mejor grado, se cuentan entre las condiciones más favorables de la espiritualidad altísima y también entre las consecuencias más naturales de ésta; por ello, de antemano no extrañará que el ideal ascético haya sido tratado siempre con una cierta parcialidad a su favor precisamente por los filósofos. En un examen histórico serio se pone incluso de manifiesto que el vínculo entre ideal ascético y filosofía es aún mucho más estrecho y riguroso. Podría decirse que sólo apoyándose en los *andadores* de ese ideal es como la filosofía aprendió en absoluto a dar sus primeros pasos y pasitos en la tierra —¡ay, tan torpe aún, ay, con cara tan descontenta, ay, tan pronta a caerse y a quedar tendida sobre el vientre, esta pequeña y tímida personilla mimosa, de torcidas piernas! A la filosofía le ocurrió al principio lo mismo que a todas las cosas buenas, durante mucho tiempo éstas no tuvieron el valor de afirmarse a sí mismas, miraban en torno suyo por si alguien quería venir en su ayuda, más aún, tenían miedo de todos los que las miraban. Enumérense una a una todas las pulsiones y virtudes del filósofo —su pulsión dubitativa, su pulsión negadora, su pulsión expectativa («eféctica») [86], su pulsión analítica, su pulsión investigadora, indagadora, atrevida, su pulsión comparativa, compensadora, su voluntad de neutralidad y objetividad, su voluntad de actuar siempre *sine ira et studio* [87][sin ira ni parcialidad] —: ¿se ha comprendido ya bien que todas esas pulsiones salieron, durante larguísimo tiempo, al encuentro de las primeras exigencias de la moral y de la conciencia? (para no decir nada de la razón en cuanto tal, a la que todavía Lutero gustaba de llamar Señora Sabia, la sabia prostituta). ¿Se ha comprendido ya bien que un filósofo, si *hubiera* cobrado conciencia de sí, habría tenido que sentirse

precisamente como la encarnación del *nitimur in vetitum* [88][nos lanzamos hacia lo vedado] —y, en consecuencia, se *guardaba de* «sentirse a sí mismo», de cobrar conciencia de sí? Como hemos dicho, esto es lo que ocurre con todas las cosas buenas de que hoy estamos orgullosos; incluso medido con el metro de los antiguos griegos, todo nuestro ser moderno, en cuanto no es debilidad, sino poder y consciencia de poder, se presenta como pura *hybris* [orgullo sacrílego] e impiedad: pues justo las cosas opuestas a las que hoy nosotros veneramos son las que durante un tiempo larguísimo, han tenido la conciencia a su favor y a Dios como su custodio. *Hybris* es hoy toda nuestra actitud con respecto a la naturaleza, nuestra violentación de la misma con ayuda de las máquinas y de la tan irreflexiva inventiva de los técnicos e ingenieros; *hybris* es hoy nuestra actitud con respecto a Dios, quiero decir, con respecto a cualquier presunta tela de araña de la finalidad y la eticidad situadas por detrás del gran tejido-red de la causalidad— nosotros podríamos decir, como decía Carlos el Temerario en su lucha con Luis XI, je *combats funiverselle araignée* [yo lucho contra la araña universal] —; *hybris* es nuestra actitud con respecto *a nosotros,* —pues con nosotros hacemos experimentos que no nos permitiríamos con ningún animal, y, satisfechos y curiosos, nos sajamos el alma en carne viva: ¡qué nos importa ya a nosotros la «salud» del alma! A continuación nos curamos a nosotros mismos: estar enfermo es instructivo, no dudamos de ello, más instructivo aún que estar sano, —*quienes* nos *ponen enfermos* nos parecen hoy más necesarios incluso que cualesquiera curanderos y «salvadores». Nosotros nos violentamos ahora a nosotros mismos, no hay duda, nosotros cascanueces del alma, nosotros problematizadores y problemáticos, como si la vida no fuese otra cosa que cascar nueces, justo por ello, cada día tenemos que volvernos, por necesidad, más problemáticos aún, *más dignos* de problematizar, ¿y justamente por ello, tal vez, más dignos también —de vivir?… Todas las cosas buenas fueron en otro tiempo cosas malas; todo pecado original se ha convertido en una virtud original. El matrimonio, por ejemplo, pareció durante mucho tiempo una prevaricación contra el derecho de comunidad; en otro tiempo se pagaba una sanción por ser tan inmodesto y adjudicarse una mujer para sí (con esto está relacionado, por ejemplo, el *jus primae noctis* [derecho de la primera noche], que todavía hoy es en Camboya un privilegio de los sacerdotes, esos guardianes de «las buenas costumbres de otros tiempos»). Los sentimientos dulces, benévolos, indulgentes, compasivos —los cuales alcanzaron más tarde un valor tan alto que casi son «los valores en sí»—, tuvieron en contra suya, durante larguísimo tiempo, precisamente el autodesprecio: el hombre se avergonzaba de la mansedumbre, como hoy se avergüenza de la dureza (véase *Más allá del bien y del mal*) [89]. La sumisión al *derecho*: ¡oh, cómo se resistió la conciencia de las razas nobles, en todos los lugares de la tierra, a renunciar por su parte a la *vendetta* [venganza] y a ceder la potestad a un derecho situado por encima de ellas! El

«derecho» fue durante largo tiempo un *vetitum* [90][prohibición], un delito, una innovación, apareció con violencia, *como* violencia a la que el hombre se sometió sólo con vergüenza de sí mismo. Todo paso, aun el más pequeño, dado en la tierra fue conquistado en otro tiempo con suplicios espirituales y corporales: este total punto de vista, «el de que no sólo el avanzar, ¡no!, el simple caminar, el moverse, el cambio han necesitado sus innumerables mártires», nos suena, precisamente hoy, muy extraño, —yo lo he puesto de relieve en *Aurora*, págs. 17 y siguientes [91]. «Nada ha sido comprado a un precio tan caro, se dice allí, como el poco de razón humana y de sentimiento de libertad que ahora constituye nuestro orgullo. Pero este orgullo es el que hace que ahora casi nos resulte imposible experimentar los mismos sentimientos que tuvieron aquellos gigantescos períodos de tiempo de la "eticidad de la costumbre" anteriores a la "historia universal" y que son la auténtica y decisiva historia primordial, que ha fijado el carácter de la humanidad: ¡cuando en todas partes se consideraba el sufrimiento como virtud, la crueldad como virtud, el disimulo como virtud, la venganza como virtud, la negación de la razón como virtud, y, en cambio, el bienestar como peligro, el deseo de saber como peligro, la paz como peligro, el compadecer como peligro, el ser compadecido como ultraje, la *mutación* como lo no-ético y cargado de corrupción!»—.

10

En el mismo libro, pág. 39 [92], se explica en qué estima, bajo qué *presión* estimativa hubo de vivir la más antigua estirpe de hombres contemplativos, —¡despreciada en la misma medida en que no era temida! La contemplación apareció por vez primera en la tierra bajo una figura disfrazada, bajo una apariencia ambigua, con un corazón malvado y, a menudo, con una cabeza angustiada: de esto no hay duda. La condición inactiva, meditadora, no-guerrera, de los instintos de los hombres contemplativos provocó a su alrededor durante mucho tiempo una profunda desconfianza: contra ésta no había otro recurso que inspirar decididamente *miedo* de uno mismo. ¡Y esto supieron hacerlo, por ejemplo, los antiguos brahmanes! Los más antiguos filósofos supieron dar a su existir y a su aparecer un sentido, un apoyo y un trasfondo, en razón de los cuales se aprendió a *temerlos; y*, sopesando las cosas con más exactitud, hicieron aquello por una imperiosa necesidad más fundamental aún, a saber, para cobrar ellos miedo y respeto a sí mismos. Pues encontraban que todos los juicios de valor existentes en su interior estaban vueltos *en contra* suya, tenían que vencer todo tipo de sospechas y de resistencias contra «el filósofo en sí». Como hombres de épocas terribles que eran, hicieron esto con medios terribles: la crueldad consigo mismos, la automortificación rica en invenciones —tal fue el principal recurso de estos eremitas y de estos innovadores del pensar ansiosos de poder, los cuales tenían necesidad de violentar primero dentro de sí los dioses y las tradiciones,

para poder *creer* ellos mismos en su innovación. Recuerdo la famosa historia del rey Viçvamitra [93], que, a base de autotorturarse durante milenios, adquirió tal sentimiento de poder y tal confianza en sí, que se dispuso a construir un *nuevo cielo*: el inquietante símbolo de la más antigua y moderna historia de los filósofos en la tierra, —todo el que alguna vez ha construido un «nuevo cielo» encontró antes el poder para ello en su propio *infierno*… Resumamos todos estos hechos en fórmulas breves: al principio el espíritu filosófico tuvo siempre que disfrazarse y enmascararse en los tipos *antes señalados* del hombre contemplativo, disfrazarse de sacerdote, mago, adivino, de hombre religioso en todo caso, para *ser* siquiera *posible* en cierta medida: *el ideal ascético* le ha servido durante mucho tiempo al filósofo como forma de presentación, como presupuesto de su existencia, —tuvo que *representar* ese ideal para poder ser filósofo, tuvo que *creer* en él para poder representarlo. La actitud apartada de los filósofos, actitud peculiarmente negadora del mundo, hostil a la vida, incrédula con respecto a los sentidos, desensualizada, que ha sido mantenida hasta la época más reciente y que por ello casi ha valido como la *actitud filosófica en sí*, esa actitud es sobre todo una consecuencia de la precariedad de condiciones en que la filosofía nació y existió en general: pues, en efecto, durante un período larguísimo de tiempo la filosofía *no hubiera sido en absoluto posible* en la tierra sin una cobertura y un disfraz ascéticos, sin una autotergiversación ascética. Dicho de manera palpable y manifiesta: *el sacerdote ascético* ha constituido, hasta la época más reciente, la repugnante y sombría forma larvaria, única bajo la cual le fue permitido a la filosofía vivir y andar rodando de un sitio para otro… ¿Se ha *modificado* realmente esto? Ese policromo y peligroso insecto, ese «espíritu» que aquella larva encerraba dentro de sí, ¿ha terminado realmente por quedar liberado de su envoltorio y ha podido salir a la luz, gracias a un mundo más soleado, más cálido, más luminoso? ¿Existe ya hoy suficiente orgullo, osadía, valentía, seguridad en sí mismo, voluntad del espíritu, voluntad de responsabilidad, *libertad de la voluntad*, como para que en adelante «el filósofo» sea realmente —posible en la tierra?…

11

Y ahora, tras haber avistado al *sacerdote ascético* vayamos en serio al cuerpo de nuestro problema: ¿que significa el ideal ascético?, —sólo ahora se ponen «serias» las cosas: en adelante tendremos frente a nosotros al auténtico *representante de la seriedad* en cuanto tal. «¿Qué significa toda seriedad?» —esta pregunta, más radical aún, se asoma quizá ya aquí a nuestros labios: una pregunta para fisiólogos, como es obvio, mas por el momento vamos a dejarla de lado. El sacerdote ascético tiene en aquel ideal no sólo su fe, sino también su voluntad, su poder, su interés. Su *derecho* a existir depende en todo de aquel ideal: ¿cómo extrañarnos de tropezar aquí con un adversario terrible, suponiendo que nosotros seamos los adversarios de aquel ideal?

¿Un adversario terrible, que lucha por su existencia contra los negadores de tal ideal? … Por otro lado, de antemano resulta improbable que una actitud tan interesada con respecto a nuestro problema vaya a ser especialmente provechosa para éste: es difícil que el sacerdote ascético sea, él mismo, el defensor más afortunado de su ideal, por la misma razón por la que una mujer suele fracasar cuando pretende defender a «la mujer en sí», —y mucho menos podrá ser el censor y el juez más objetivo de la controversia aquí suscitada. Así, pues, más bien seremos nosotros los que tendremos que ayudarle a él —esto está ya claro ahora— a defenderse bien contra nosotros, en lugar de temer ser refutados demasiado bien por él… El pensamiento en torno al que aquí se batalla es la *valoración* de nuestra vida por parte de los sacerdotes ascéticos: esta vida (junto con todo lo que a ella pertenece, «naturaleza», «mundo», la esfera entera del devenir y de la caducidad) es puesta por ellos en relación con una existencia completamente distinta, de la cual es antitética y excluyente, a menos que *se vuelva* en contra de sí misma, que *se niegue a sí misma*: en este caso, el caso de una vida ascética, la vida es considerada como un puente hacia aquella otra existencia. El asceta trata la vida como un camino errado, que se acaba por tener que desandar hasta el punto en que comienza; o como un error, al que se le refuta —se le *debe* refutar— mediante la acción: pues ese error *exige* que se le siga, e impone, donde puede, su *valoración* de la existencia. ¿Qué significa esto? Tal espantosa manera de valorar no está inscrita en la historia del hombre como un caso de excepción y una rareza: es uno de los hechos más extendidos y más duraderos que existen. Leída desde una lejana constelación, tal vez la escritura mayúscula de nuestra existencia terrena induciría a concluir que la tierra es el *astro* auténticamente *ascético*, un rincón lleno de criaturas descontentas, presuntuosas y repugnantes, totalmente incapaces de liberarse de un profundo hastío de sí mismas, de la tierra, de toda vida, y que se causan todo el daño que pueden, por el placer de causar daño: —probablemente su único placer. Consideremos la manera tan regular, tan universal, con que en casi todas las épocas hace su aparición el sacerdote ascético; no pertenece a ninguna raza determinada; florece en todas partes; brota de todos los estamentos. No es que acaso haya cultivado y propagado por herencia su manera de valorar: ocurre lo contrario, —un instinto profundo le veta, antes bien, hablando en general, el propagarse por generación. Tiene que ser una necesidad de primer rango la que una y otra vez hace crecer y prosperar esta *especie hostil a la vida*, —tiene que ser, sin duda, un *interés de la vida misma* el que tal tipo de autocontradicción no se extinga. Pues una vida ascética es una autocontradicción: en ella domina un resentimiento sin igual, el resentimiento de un insaciado instinto y voluntad de poder que quisiera enseñorearse, no de algo existente en la vida, sino de la vida misma, de sus más hondas, fuertes, radicales condiciones; en ella se hace un intento de emplear la fuerza para cegar las fuentes de la fuerza; en ella la mirada se vuelve, rencorosa y pérfida,

contra el mismo florecimiento fisiológico, y en especial contra la expresión de éste, contra la belleza, la alegría; en cambio, se experimenta y se *busca* un bienestar en el fracaso, la atrofia, el dolor, la desventura, lo feo, en la mengua arbitraria, en la negación de sí, en la autoflagelación, en el autosacrificio. Todo esto es paradójico en grado sumo: aquí nos encontramos ante una escisión que se *quiere* escindida, que se *goza* a sí misma en ese sufrimiento y que se vuelve incluso siempre más segura de sí y más triunfante a medida que *disminuye* su propio presupuesto, la vitalidad fisiológica. «El triunfo cabalmente en la última agonía»: bajo este signo superlativo ha luchado desde siempre el ideal ascético; en este enigma de seducción, en esta imagen de éxtasis y de tormento ha reconocido su luz más clara, su salvación, su victoria definitiva. *Crux, nux, lux* [cruz, nuez, luz] —en él son una sola cosa.—.

12

Suponiendo que tal encarnación de la voluntad de contradicción y de antinaturaleza sea llevada a *filosofar*. ¿sobre qué desahogará su más íntima arbitrariedad? Sobre aquello que es sentido, de manera segurísima, como verdadero, como real: buscará el *error* precisamente allí donde el auténtico instinto de vida coloca la verdad de la manera más incondicional. Por ejemplo, rebajará la corporalidad, como hicieron los ascetas de la filosofía del Vedanta, a la categoría de una ilusión, y lo mismo hará con el dolor, con la pluralidad, con toda la antítesis conceptual «sujeto» y «objeto» —¡errores, nada más que errores! Denegar la fe a su yo, negarse a sí mismo su «realidad» —¡qué triunfo!—, triunfo no ya meramente sobre los sentidos, sobre la apariencia visual, sino una especie muy superior de triunfo, una violentación y una crueldad contra la *razón*: semejante voluptuosidad llega a su cumbre cuando el autodesprecio ascético, el autoescarnio ascético de la razón, decreta lo siguiente: «*existe* un reino de la verdad y del ser, pero ¡justo la razón *está excluida* de él! …» (Dicho de pasada: incluso en el concepto kantiano de «carácter inteligible de las cosas» ha sobrevivido algo de esa lasciva escisión de ascetas, a la que le gusta volver la razón en contra de la razón: «carácter inteligible» significa, en efecto, en Kant un modo de constitución de las cosas del cual el intelecto comprende precisamente que para él —*resulta total y absolutamente incomprensible).* —Pero, en fin, no seamos, precisamente en cuanto seres cognoscentes, ingratos con tales violentas inversiones de las perspectivas y valoraciones usuales, con las cuales, durante demasiado tiempo, el espíritu ha desfogado su furor contra sí mismo de un modo al parecer sacrílego e inútil: ver alguna vez las cosas de otro modo, querer verlas de otro modo, es una no pequeña disciplina y preparación del intelecto para su futura «objetividad», —entendida esta última no como «contemplación desinteresada» (que, como tal, es un no-concepto y un contrasentido), sino como la facultad de tener nuestro pro y nuestro contra *sujetos a nuestro dominio* y de poder

separarlos y juntarlos: de modo que sepamos utilizar en provecho del conocimiento cabalmente la *diversidad* de las perspectivas y de las interpretaciones nacidas de los afectos. A partir de ahora, señores filósofos, guardémonos mejor, por tanto, de la peligrosa y vieja patraña conceptual que ha creado un «sujeto puro del conocimiento, sujeto ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo», guardémonos de los tentáculos de conceptos contradictorios, tales como «razón pura», «espiritualidad absoluta», «conocimiento en sí»: —aquí se nos pide siempre pensar un ojo que de ninguna manera puede ser pensado, un ojo carente en absoluto de toda orientación, en el cual debieran estar entorpecidas y ausentes las fuerzas activas e interpretativas, que son, sin embargo, las que hacen que ver sea ver-algo, aquí se nos pide siempre, por tanto, un contrasentido y un no-concepto de ojo. Existe *únicamente* un ver perspectivista,*únicamente* un «conocer» perspectivista; y *cuanto mayor sea el número* de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, *cuanto mayor sea el número de ojos*, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro «concepto» de ella, tanto más completa será nuestra «objetividad». Pero eliminar en absoluto la voluntad, dejar en suspenso la totalidad de los afectos, suponiendo que pudiéramos hacerlo: ¿cómo?, ¿es que no significaría eso *castrar* el intelecto?…

13

Pero volvamos atrás. Una autocontradicción como la que parece manifestarse en el asceta, «vida *contra* vida», es —esto se halla claro por lo pronto—, considerada fisiológica y ya no psicológicamente, un puro sinsentido. Esa autocontradicción no puede ser más que *aparente*; tiene que ser una especie de expresión provisional, una interpretación, una fórmula, un arreglo, un malentendido psicológico de algo cuya auténtica naturaleza no pudo ser entendida, no pudo ser designada *en sí* durante mucho tiempo, —una mera palabra, encajada en una vieja *brecha* del conocimiento humano. Y para contraponer a ella brevemente la realidad de los hechos, digamos: *el ideal ascético nace del instinto de protección y de salud de una vida que degenera*, la cual procura conservarse con todos los medios, y lucha por conservarse; es indicio de una paralización y extenuación fisiológica parciales, contra las cuales combaten constantemente, con nuevos medios e invenciones, los instintos más profundos de la vida, que permanecen intactos. El ideal ascético es ese medio: ocurre, por tanto, lo contrario de lo que piensan sus adoradores, —en él y a través de él la vida lucha con la muerte y *contra* la muerte, el ideal ascético es una estratagema en la *conservación* de la vida. En el hecho de que ese mismo ideal haya podido dominar sobre el hombre y enseñorearse de él en la medida que nos enseña la historia, especialmente en todos aquellos lugares en que triunfaron la civilización y la domesticación del hombre, se expresa una gran realidad, la *condición enfermiza* del tipo de hombre habido hasta

ahora, al menos del hombre domesticado, se expresa la lucha fisiológica del hombre con la muerte (más exactamente: con el hastío de la vida, con el cansancio, con el deseo del «final»). El sacerdote ascético es la encarnación del deseo de ser-de-otro-modo, de estar-en-otro-lugar, es en verdad el grado sumo de ese deseo, la auténtica vehemencia y pasión del mismo; pero justo el *poder* de su desear es el grillete que aquí lo ata, justo con ello el sacerdote ascético se convierte en el instrumento cuya obligación es trabajar a fin de crear condiciones más favorables para el ser aquí y ser-hombre, justo con este *poder* el sacerdote ascético mantiene sujeto a la existencia a todo el rebaño de los mal constituidos, destemplados, frustrados, lisiados, pacientes de-sí de toda índole, yendo instintivamente delante de ellos como pastor. Ya se me entiende: este sacerdote ascético, este presunto enemigo de la vida, este *negador*, —precisamente él pertenece a las grandes *potencias conservadoras y creadoras de síes* de la vida… ¿De qué depende aquella condición enfermiza? Pues el hombre está más enfermo, es más inseguro, más alterable, más indeterminado que ningún otro animal, no hay duda de ello, —él es el animal enfermo: ¿de dónde procede esto? Es verdad que también él ha osado, innovado, desafiado, afrontado el destino más que todos los demás animales juntos: él, el gran experimentador consigo mismo, el insatisfecho, insaciado, el que disputa el dominio último a animales, naturaleza y dioses, —él, el siempre invicto todavía, el eternamente futuro, el que no encuentra ya reposo alguno ante su propia fuerza acosante, de modo que su futuro le roe implacablemente, como un aguijón en la carne de todo presente: —¿cómo este valiente y rico animal no iba a ser también el más expuesto al peligro, el más duradero y hondamente enfermo entre todos los animales enfermos?… Muy a menudo el hombre se harta, hay epidemias enteras de ese estar-harto (—así, hacia 1348, en la época de la danza de la muerte): pero aun esa náusea, ese cansancio, ese hastío de sí mismo —todo aparece tan poderoso en él, que en seguida vuelve a convertirse en un nuevo grillete. El no que el hombre dice a la vida saca a la luz, como por arte de magia, una muchedumbre de síes más delicados; más aún, cuando se *produce una herida* a sí mismo este maestro de la destrucción, de la autodestrucción, —a continuación es la herida misma la que le constriñe *a vivir*…

14

Sí, pues, la condición enfermiza es normal en el hombre —y no podemos poner en entredicho esa normalidad—, tanto más altamente se debería honrar a los pocos casos de potencialidad anímico-corporal, los *casos afortunados* del hombre, tanto más rigurosamente se debería preservar a los hombres bien constituidos del peor aire que existe, el aire de los enfermos. ¿Se hace esto? Los enfermos son el máximo peligro para los sanos; no de los más fuertes les viene la desgracia a los fuertes, sino de los más débiles. ¿Se sabe esto?… Hablando a grandes rasgos, no es, en modo

alguno, el temor al hombre aquello cuya disminución nos sea lícito desear: pues ese temor constriñe a los fuertes a ser fuertes y, a veces, terribles, —mantiene *en pie* el tipo bien constituido de hombre. Lo que hay que temer, lo que produce efectos más fatales que ninguna otra fatalidad, no sería el gran miedo, sino la gran náusea frente al hombre; y también la gran *compasión* por el hombre. Suponiendo que un día ambas se maridasen, entraría inmediatamente en el mundo, de modo inevitable, algo del todo siniestro, la «última voluntad» del hombre, su voluntad de la nada, el nihilismo. Y, en realidad, para esto hay mucho preparado. Quien para husmear tiene no sólo su nariz, sino también sus ojos y sus oídos, ventea en casi todos los lugares a que hoy se acerca algo como un aire de manicomio, como un aire de hospital, —hablo, como es obvio, de las áreas de cultura del hombre, de toda especie «Europa» que poco a poco se extiende por la tierra. Los *enfermizos* son el gran peligro del hombre: *no los* malvados, no los «animales de presa». Los de antemano lisiados, vencidos, destrozados —son ellos, son los más débiles quienes más socavan la vida entre los hombres, quienes más peligrosamente envenenan y ponen en entredicho nuestra confianza en la vida, en el hombre, en nosotros. ¿En qué lugar se podría escapar a ella, a esa mirada velada, que nos inspira una profunda tristeza, a esa mirada vuelta hacia atrás, propia de quien desde el comienzo es un engendro, mirada que delata el modo en que tal hombre se habla a sí mismo, —a esa mirada que es un sollozo? «¡Ojalá fuera yo otro cualquiera!, así solloza esa mirada: pero no hay ninguna esperanza. Soy el que soy: ¿cómo podría escaparme de mí mismo? Y, sin embargo, —*¡estoy harto de mí! …*» En este terreno del autodesprecio, auténtico terreno cenagoso, crece toda mala hierba, toda planta venenosa, y todo ello muy pequeño, muy escondido, muy honesto, muy dulzón. Aquí pululan los gusanos de los sentimientos de venganza y rencor; aquí el aire apesta a cosas secretas e inconfesables; aquí se teje permanentemente la red de la más malévola conjura, —la conjura de los que sufren contra los bien constituidos y victoriosos, aquí el aspecto del victorioso es *odiado. ¡Y* cuánta mendacidad para no reconocer que ese odio es odio! ¡Qué derroche de grandes palabras y actitudes afectadas, qué arte de la difamación justificada! Esas gentes mal constituidas: ¡qué noble elocuencia brota de sus labios! ¡Cuánta azucarada, viscosa, humilde entrega flota en sus ojos! ¿Qué quieren propiamente? *Representar* al menos la justicia, el amor, la sabiduría, la superioridad —¡tal es la ambición de esos «ínfimos», de esos enfermos! ¡Y qué hábiles los vuelve esa ambición! Admiremos sobre todo la habilidad de falsificadores de moneda con que aquí se imita el cuño de la virtud, incluso el tintineo, el áureo sonido de la virtud. Ahora han arrendado la virtud en exclusiva para ellos, esos débiles y enfermos incurables, no hay duda: «sólo nosotros somos los buenos, los justos, dicen, sólo nosotros somos los *homines bonae voluntatis* [94][hombres de buena voluntad] ». Andan dando vueltas en medio de nosotros cual reproches vivientes, cual advertencias dirigidas a nosotros, —como si la

buena constitución, la fortaleza, el orgullo, el sentimiento de poder fueran en sí ya cosas viciosas: cosas que haya que expiar alguna vez, expiar amargamente: ¡oh, cómo ellos mismos están en el fondo dispuestos a *hacer* expiar, cómo están ansiosos de ser *verdugos*! Entre ellos hay a montones los vengativos disfrazados de jueces, que constantemente llevan en su boca la palabra «justicia» como una baba venenosa, que tienen siempre los labios fruncidos y están siempre dispuestos a escupir a todo aquello que no tenga una mirada descontenta y que avance con buen ánimo por su camino. No falta tampoco entre ellos esa nauseabunda especie de los vanidosos, de los engendros embusteros, que aspiran a hacer el papel de «almas bellas» y, por ejemplo, exhiben en el mercado, como «pureza del corazón», su estropeada sensualidad, envuelta en versos y otros pañales: la especie de los onanistas morales y de los que «se satisfacen a sí mismos». La voluntad de los enfermos de representar una forma *cualquiera* de superioridad, su instinto para encontrar caminos tortuosos que conduzcan a una tiranía sobre los sanos, —¡en qué lugar no se encuentra esa voluntad de poder precisamente de los más débiles! Sobre todo la mujer enferma: nadie la supera en refinamiento para dominar, para oprimir, para tiranizar. La mujer enferma no respeta, para conseguir ese fin, nada vivo, nada muerto, vuelve a desenterrar las cosas más enterradas (los bogos dicen: «La mujer es una hiena»). Échese una mirada a los trasfondos de cada familia, de cada corporación, de cada comunidad: en todas partes la lucha de los enfermos contra los sanos, —una lucha silenciosa, hecha casi siempre con pequeños polvos venenosos, con alfilerazos, con alevosas pantomimas de resignados, pero a veces también con aquel fariseísmo de enfermo que acude a los gestos *estrepitosos*, fariseísmo que ama representar ante todo «la noble indignación». Hasta en los sacrosantos terrenos de la ciencia querría hacerse oír el ronco ladrido de indignación de los perros enfermizos, la mendacidad y la furia mordaces de tales «nobles» fariseos (— a los lectores que tengan oídos vuelvo a recordarles aquel apóstol berlinés de la venganza, Eugen Dühring, que en la Alemania actual hace el más indecoroso y repugnante uso del bum-bum moral: Dühring, el primer bocazas de la moral que hoy existe, incluso entre sus iguales, los antisemitas) [95]. Hombres del resentimiento son todos ellos, esos seres fisiológicamente lisiados y carcomidos, todo un tembloroso imperio terreno de venganza subterránea, inagotable, insaciable en estallidos contra los afortunados e, igualmente, en mascaradas de la venganza, en pretextos para la venganza: ¿cuándo alcanzarían propiamente su más sublime, su más sutil y último triunfo de la venganza? Indudablemente, cuando lograsen *introducir en la conciencia* de los afortunados su propia miseria, toda miseria en general: de tal manera que éstos empezasen un día a avergonzarse de su felicidad y se dijesen tal vez unos a otros: «¡es una ignominia ser fe*liz!, ¡hay tanta miseria!…*» Pero no podría haber malentendido mayor y más nefasto que el consistente en que los afortunados, los bien

constituidos, los poderosos de cuerpo y de alma, comenzasen a dudar así de su *derecho a la felicidad*. ¡Fuera ese «mundo puesto del revés»! ¡Fuera ese ignominioso reblandecimiento del sentimiento! Que los enfermos no pongan enfermos a los sanos —y esto es lo que significaría tal reblandecimiento— debería ser el supremo punto de vista en la tierra: —mas para ello se necesita, antes que nada, que los sanos permanezcan *separados* de los enfermos, guardados incluso de la visión de los enfermos, para que no se confundan con éstos. ¿0 acaso su misión consistiría en ser enfermeros o médicos?… Mas ésta sería la peor manera de desconocer y negar su tarea, —¡lo superior no *debe* degradarse a ser el instrumento de lo inferior, el *pathos* de la distancia *debe* mantener separadas también, por toda la eternidad, las respectivas tareas! El derecho de los sanos a existir, la prioridad de la campana dotada de plena resonancia sobre la campana rota, de sonido cascado, es, en efecto, un derecho y una prioridad mil veces mayor: sólo ellos son las *arras* del futuro, sólo ellos están *comprometidos* para el porvenir del hombre. Lo que *ellos* pueden hacer, lo que *ellos* deben hacer jamás debieran poder ni deber hacerlo los enfermos: mas para que los sanos *puedan* hacer lo que sólo *ellos* deben hacer, ¿cómo les estaría permitido actuar de médicos, de consoladores, de «salvadores» de los enfermos?… Y por ello, ¡aire puro!, ¡aire puro! Y, en todo caso, ¡lejos de la proximidad de todos los manicomios y hospitales de la cultura! Y, por ello, ¡buena compañía, la compañía *de nosotros!, ¡o* soledad, si es necesario! Pero, en todo caso, ¡lejos de los perniciosos miasmas de la putrefacción interior y de la oculta carcoma de los enfermos!… Para defendernos así a nosotros mismos, amigos míos, al menos por algún tiempo todavía, de los dos peores contagios que pueden estarnos reservados cabalmente a nosotros, —¡de la *gran náusea respecto al hombre!, ¡de la gran compasión por el hombre!…*

15

Si se ha comprendido en toda su profundidad —y yo exijo que precisamente aquí *se cave hondo*, se comprenda con hondura— hasta qué punto la tarea de los sanos no puede consistir, de ninguna manera, en cuidar enfermos, en sanar enfermos, se habrá comprendido también con ello una necesidad más, —la necesidad de que haya médicos y enfermeros que *estén, ellos mismos, enfermos, y* ahora ya tenemos y aferramos con ambas manos el sentido del sacerdote ascético. A éste hemos de considerarlo como el predestinado salvador, pastor y defensor del rebaño enfermo: sólo así comprendemos su enorme misión histórica. El *dominio sobre quienes sufren es su reino*, a ese dominio le conduce su instinto, en él tiene su arte más propia, su maestría, su especie de felicidad. Él mismo tiene que estar enfermo, tiene que estar emparentado de raíz con los enfermos y tarados para entenderlos, —para entenderse con ellos; pero también tiene que ser fuerte, ser más señor de sí que de los demás, es decir, mantener intacta su voluntad de poder, para tener la confianza y el miedo de los

enfermos, para poder ser para ellos sostén, resistencia, apoyo, exigencia, azote, tirano, dios. El tiene que defenderlo, a ese rebaño suyo —¿contra quién? Contra los sanos, no hay duda, y también contra la envidia respecto a los sanos; tiene que ser el natural antagonista *y despreciador* de toda salud y potencialidad rudas, tempestuosas, desenfrenadas, duras, violentas, propias de animales rapaces. El sacerdote es la forma primera del animal *más delicado*, al que le resulta más fácil despreciar que odiar. No estará dispensado de hacer la guerra a los animales rapaces, una guerra más de la astucia (del «espíritu») que de la violencia, como es obvio, —para ello tendrá necesidad, a veces, de forjar dentro de sí casi un tipo nuevo de animal rapaz o, al menos, de *pasar por tal*, —una nueva terribilidad animal, en la que el oso polar, el elástico, frío, expectante leopardo y, en no menor medida, el zorro parecen asociados en una unidad tan atrayente como terrorífica. Suponiendo que la necesidad le fuerce, el sacerdote aparecerá, en medio de las demás especies de animales rapaces, osunamente serio, respetable, inteligente, frío, superior por sus engaños, como heraldo y portavoz de potestades más misteriosas, decidido a sembrar en este terreno, allí donde le sea posible, sufrimiento, discordia, autocontradicción, y, demasiado seguro de su arte, a hacerse en todo momento dueño de los *que sufren*. Trae consigo ungüentos y bálsamos, no hay duda; mas para ser médico tiene necesidad de herir antes; mientras calma el dolor producido por la herida, *envenena al mismo tiempo ésta* —pues de esto, sobre todo, entiende este encantador y domador de animales rapaces, a cuyo alrededor todo lo sano se vuelve necesariamente enfermo, y todo lo enfermo se vuelve necesariamente manso. De hecho defiende bastante bien a su rebaño enfermo, este extraño pastor, —lo defiende también contra sí mismo, contra la depravación, la malignidad, la malevolencia que en el rebaño mismo arden bajo las cenizas, y contra las demás cosas que les son comunes a todos los pacientes y enfermos, combate de manera inteligente, dura y secreta contra la anarquía y la autodisolución en todo tiempo germinantes dentro del rebaño, en el cual se va constantemente amontonando esa peligrosísima materia detonante y explosiva, *el resentimiento*. Quitar su carga a esa materia explosiva, de modo que no haga saltar por el aire ni al rebaño ni al pastor, tal es su auténtica habilidad, y también su suprema utilidad; si se quisiera compendiar en una fórmula brevísima el valor de la existencia sacerdotal, habría que decir sin más: el sacerdote es *el que modifica la dirección* del resentimiento. Todo el que sufre busca instintivamente, en efecto, una causa de su padecer; o, dicho con más precisión, un causante, o, expresado con mayor exactitud, un causante *responsable*, susceptible de sufrir, —en una palabra, algo vivo sobre lo que poder desahogar, con cualquier pretexto, en la realidad o in *effigie* [en efigie], sus afectos: pues el desahogo de los afectos es el máximo intento de alivio, es decir, de aturdimiento del que sufre, su involuntariamente anhelado *narcoticum* contra tormentos de toda índole. La verdadera causalidad fisiológica del

resentimiento, de la venganza y de sus afines se ha de encontrar, según yo sospecho, únicamente en esto, es decir, en una apetencia de *amortiguar el dolor por vía afectiva*: —de ordinario se busca esa causalidad, muy erradamente a mi parecer, en el contragolpe defensivo, en una mera medida protectora de la reacción, en un «movimiento reflejo» ejecutado al aparecer una lesión y una amenaza súbitas, análogo al que todavía ejecuta una rana decapitada para escapar a un ácido cáustico. Pero la diferencia es fundamental: en un caso se quiere impedir el continuar recibiendo daño, en el otro se quiere *adormecer* un dolor torturante, secreto, progresivamente intolerable, mediante una emoción más violenta, sea de la especie que sea, y expulsarlo, al menos por el momento, de la consciencia, —para ello se necesita un afecto, un afecto lo más salvaje posible, y, para excitarlo, el primero y mejor de los pretextos. «Alguien tiene que ser culpable de que yo me encuentre mal» —esta especie de raciocinio es propia de todos los enfermizos, y ello tanto más cuanto más se les oculta la verdadera causa de su sentirse-mal, la causa fisiológica (— ésta puede residir, por ejemplo, en una lesión del *nervus sympathicus, o* en una anormal secreción de bilis, o en una pobreza de sulfatos y de fosfatos en la sangre [96], o en estados de opresión del bajo vientre que congestionan la circulación de la sangre, o en una degeneración de los ovarios, y cosas parecidas). Los que sufren tienen, todos ellos, una espantosa predisposición y capacidad de inventar pretextos para efectos dolorosos; disfrutan ya con sus suspicacias, con su cavilar sobre ruindades y aparentes perjuicios, revuelven las entrañas de su pasado y de su presente en busca de oscuras y ambiguas historias donde poder entregarse al goce de una sospecha torturadora y embriagarse con el propio veneno de la maldad —abren las más viejas heridas, sangran por cicatrices curadas mucho tiempo antes, convierten en malhechores al amigo, a la mujer, al hijo y a todo lo que se encuentra cerca de ellos. «Yo sufro: alguien tiene que ser culpable de esto» —así piensa toda oveja enfermiza. Pero su pastor, el sacerdote ascético, le dice: «¡Está bien, oveja mía!, alguien tiene que ser culpable de esto: pero tú misma eres ese alguien, tú misma eres la única culpable de esto, —*¡tú misma eres la única culpable de ti!…*» Esto es bastante audaz, bastante falso: pero con ello se ha conseguido al menos una cosa, con ello la dirección del resentimiento, como hemos dicho, queda *cambiada*.

16

Ahora se adivina qué es lo que, según mi idea, el instinto curativo de la vida ha *intentado* al menos conseguir mediante el sacerdote ascético, y para qué hubo de servirle una transitoria tiranía de conceptos paradójicos y paralógicos, tales como «culpa», «pecado», «pecaminosidad», «corrupción», «condenación»: para hacer *inocuos* hasta cierto punto a los enfermos, para destruir a los incurables sirviéndose de ellos mismos, para orientar con rigor a los enfermos leves hacia sí mismos, para

retroorientar su resentimiento («una sola cosa es necesaria»—) [97] y para, de esta manera, *aprovechar los* peores instintos de todos los que sufren con la finalidad de lograr la autodisciplina, la autovigilancia, la autosuperación. Como es obvio, una «medicación» de esa especie, una medicación a base de meros afectos, no puede ser en modo alguno una *curación* real para enfermos, entendiendo curación en el sentido fisiológico; ni siquiera sería lícito afirmar que el instinto de la vida haya pretendido e intentado conseguir aquí de algún modo una curación. Una especie de aglomeración y organización de los enfermos, por un lado (—la palabra «Iglesia» es el nombre más popular para designar esto), una especie de preservación provisional de los hombres de constitución más sana, de los mejor forjados, por otro, la creacion de un *abismo, por* tanto, entre lo sano y lo enfermo —¡esto fue todo durante mucho tiempo!, ¡y era mucho!, ¡era muchísimo!… [Como se ve, en este tratado parto de un presupuesto que, con respecto a los lectores que yo necesito, no tengo que justificar antes: el presupuesto de que la «pecaminosidad» en el hombre no es una realidad de hecho, sino más bien tan sólo la interpretación de una realidad de hecho, a saber, de un malestar fisiológico, —visto este último en una perspectiva religioso-moral que, para nosotros, ya no tiene ninguna fuerza vinculante. —Por el hecho de que alguien se *sienta* «culpable», «pecador», no está ya demostrado en modo alguno que tenga razón para sentirse así. Recuérdense los famosos procesos contra las brujas: los jueces más clarividentes y más humanitarios no dudaban entonces de que allí había una culpa; las mismas brujas *no dudaban de ello, —y*, sin embargo, la culpa faltaba[98]. —Expresemos ese presupuesto en una forma más general: el mismo «dolor anímico» yo no lo considero en absoluto como una realidad de hecho, sino sólo como una interpretación (interpretación causal) de realidades de hecho carentes hasta ahora de una formulación exacta: y, por tanto, como algo que aún se encuentra del todo en el aire y no es científicamente vinculante, —en realidad, sólo una palabra gruesa sustituyendo a un signo de interrogación flaco como un huso. Cuando alguien no se libra de un «dolor anímico», esto no depende, para decirlo con tosquedad, de su «alma»; es más probable quedependa de su vientre (hablando con tosquedad, como he dicho: con lo cual no manifiesto en modo alguno el deseo de que también se me oiga con tosquedad, se me entienda toscamente…). Un hombre fuerte y bien constituido digiere sus vivencias (incluidas las acciones, las fechorías) de igual manera que digiere sus comidas, aun cuando tenga que tragar duros bocados. Cuando «no acaba» con una vivencia, tal especie de indigestión es tan fisiológica como la otra —y muchas veces, de hecho, tan sólo una de las consecuencias de la otra. —Aun pensando así, se puede continuar siendo, sin embargo, dicho sea entre nosotros, el más riguroso adversario de todo materialismo…

17

¿Pero este sacerdote ascético es propiamente un *médico?* —Ya hemos comprendido hasta qué punto apenas está permitido denominarlo así, por mucho que a él le guste sentirse a sí mismo como «salvador» y se deje venerar como tal. Sólo el sufrimiento mismo, el displacer de quien sufre, es lo que él combate, pero *no su* causa, no el auténtico estar enfermo, —esto tiene que constituir nuestra máxima objeción de principio contra la medicación sacerdotal. Pero una vez colocados en aquella perspectiva que es la única que el sacerdote conoce y tiene, difícilmente se termina de admirar todo lo que desde ella se ha visto, se ha buscado y se ha encontrado. La *mitigación* del sufrimiento, los «consuelos» de toda especie, —esto aparece como la genialidad misma del sacerdote: ¡con qué inventiva ha entendido su tarea de consolador, de qué manera tan despreocupada y audaz ha elegido los medios para ella! En especial, del cristianismo sería lícito decir que es como una gran cámara del tesoro llena de ingeniosísimos medios de consuelo, tantas son las cosas confortantes, mitigadores, narcotizantes que hay en él acumuladas, tantas son las cosas peligrosísimas y extraordinariamente temerarias que se han emprendido osadamente con este fin, tan grandes han sido su sutileza, su refinamiento, su meridional refinamiento para adivinar en especial con qué especie de afectos estimulantes se puede vencer, al menos por algún tiempo, la depresión profunda, el cansancio plúmbeo, la negra tristeza de los fisiológicamente impedidos. Pues hablando en términos generales: todas las grandes religiones han consistido, en lo esencial, en la lucha contra un cierto cansancio y pesadez convertidos en epidemia. De antemano se puede establecer como verosímil que, de tiempo en tiempo, en determinados lugares de la tierra, *un sentimiento fisiológico de obstrucción* tiene casi necesariamente que enseñorearse de amplias masas, mas, por falta de saber fisiológico, ese sentimiento no penetra como tal en la conciencia, de modo que la «causa» del mismo y también su remedio sólo pueden ser buscados e intentados por vía moral-psicológica (— tal es, en efecto, mi fórmula más general para designar lo que comúnmente se llama una «re*ligión*»). Ese sentimiento de obstrucción puede tener distintas procedencias: ser secuela, por ejemplo, de un cruce de razas demasiado heterogéneas entre sí (o de estamentos diferentes —los estamentos expresan siempre también diferencias de procedencia y de raza: el «dolor cósmico» europeo, el «pesimismo» del siglo xix son, en lo esencial, la secuela de una mezcolanza absurdamente repentina de estamentos); o estar condicionado por una emigración equivocada— una raza caída en un clima para el que su fuerza de adaptación no resulta suficiente (el caso de los indios en la India); o ser la repercusión de la vejez y cansancio de la raza (pesimismo parisino a partir de 1850); o de una dieta falsa (el alcoholismo de la Edad Media; el sinsentido de los vegetarianos, los cuales ciertamente tienen a su favor la autoridad del shakesperiano *Junker* Cristóbal); o de una corrupción de la sangre, malaria, sífilis, y cosas parecidas (depresión alemana

después de la guerra de los Treinta Años, que contagió media Alemania con malas enfermedades y preparó así el terreno para el servilismo alemán, para la pusilanimidad alemana). En estos casos se intenta una y otra vez, con el más grande estilo, *combatir el sentimiento de desplacer*; informémonos con brevedad sobre sus más importantes prácticas y formas. (Dejo aquí totalmente de lado, como es natural, la auténtica lucha de los *filósofos* contra el sentimiento de desplacer, lucha que suele ser siempre simultánea —es bastante interesante, pero demasiado absurda, demasiado indiferente respecto a la práctica, usa demasiado de telas de araña y de mozos de cuerda; por ejemplo, cuando se pretende demostrar que el dolor es un error, bajo el ingenuo presupuesto de que el dolor *debería* desaparecer tan pronto como se ha reconocido el error en él— pero ¡cosa rara!, se guardó de desaparecer…). Aquel desplacer dominante se combate en *primer lugar* con medios que deprimen hasta su más bajo nivel el sentimiento vital en general. En lo posible, ningún querer, ningún deseo más; evitar todo lo que produce afecto, lo que produce «sangre» (no comer sal: higiene del faquir); no amar; no odiar; ecuanimidad; no vengarse; no enriquecerse; no trabajar; mendigar; en lo posible, ninguna mujer, o lo menos mujer posible: en el aspecto espiritual el principio de Pascal il *faut s'abétir* [99] [es preciso embrutecerse]. Resultado, expresado en términos psicológico-morales: «negación de sí», «santificación»; expresado en términos fisiológicos: hipnosis, —el intento de conseguir aproximadamente para el hombre lo que son el *letargo invernal* para algunas especies de animales y el *letargo estival* para muchas plantas de los climas tórridos, un mínimo de consumo de materia y de metabolismo, en el cual la vida continúa existiendo simplemente, pero sin llegar ya en realidad a la conciencia. Para alcanzar esa meta se ha empleado una asombrosa cantidad de energía humana —¿tal vez en vano?… No puede dudarse en absoluto de que tales *sportsmen* [deportistas] de la «santidad», numerosos en todos los tiempos, en casi todos los pueblos, han encontrado de hecho una liberación real de aquello que con tan riguroso *training* [entrenamiento] combatían, —en innumerables casos se *liberaron* realmente de aquella profunda depresión fisiológica con ayuda de su sistema de medios de hipnotización de aquí que su metódica se cuente entre los hechos etnológicos más generales. Asimismo, tampoco hay ningún derecho a pensar ya que tal propósito de rendir por el hambre a la corporalidad y a la concupiscencia sea un síntoma de locura (como le gusta pensar a una torpe especie de «librepensadores» y de *Junker* Cristóbales devoradores de *roastbeef* [rosbif]). Tanto más seguro es, en cambio, que aquel *propósito* sirve, puede servir para producir perturbaciones espirituales de toda índole, «luces interiores», por ejemplo, como ocurre en los hesicastos del Monte Athos [100] alucinaciones de sonidos y formas, voluptuosos desbordamientos y éxtasis de la sensualidad (historia de Santa Teresa). La interpretación que dan de tales estados los afectados por ellos ha sido siempre la más fantástica y falsa que quepa

imaginar, como es obvio; pero no se pase por alto el tono de convencidísimo agradecimiento que resuena precisamente ya en la *voluntad* de dar esa especie de interpretación. El supremo estado, *la redención misma*, aquella hipnotización total y aquella quietud finalmente logradas, son considerados siempre por ellos como el misterio en sí, para expresar el cual no bastan ni siquiera los símbolos más elevados, como los que hablan de vuelta y retorno al fondo de las cosas, de liberación de toda ilusión, de «saber», de «verdad», de «ser», de desprendimiento de toda meta, deseo y acción, de un más-allá también del bien y del mal. «El bien y el mal, dice el budista, —ambos son cadenas: de ambos se enseñoreó el perfecto»; «lo hecho y lo no hecho, dice el creyente del Vedanta, no le producen ningún dolor; el bien y el mal los sacude de sí como un sabio; su reino ya no padece a causa de ninguna acción; él trascendió el bien y el mal, trascendió ambas cosas»: —una concepción, pues, totalmente india, tan brahmánica como budista. (Ni la mentalidad india ni la mentalidad cristiana consideran que aquella «redención» sea *alcanzable* por virtud, por mejoramiento moral, aunque colocan muy alto el valor hipnotizador de la virtud: no se olvide esto, —por lo demás, corresponde sencillamente a la realidad de los hechos. El haber permanecido *verdaderas* en este punto acaso haya que considerarlo como el mejor fragmento de realismo existente en las tres máximas religiones, tan radicalmente moralizadas por lo demás. «Para el iniciado no hay ningún deber…» «Mediante *agregación* de virtudes no se lleva a cabo la redención: pues ésta consiste en la unificación con el Brahma, incapaz de ninguna agregación de perfección: y tampoco se lleva a cabo con la *deposición* de faltas; pues el Brahma, la unificación con el cual constituye la redención, es eternamente puro» —éstos son pasajes del Comentario de ~ankara, citados por el primer *conocedor* real de la filosofia india en Europa, mi amigo Paul Deussen) [101]. Vamos, pues, a respetar la «redención» en las grandes religiones; en cambio, nos resulta un poco difícil permanecer serios con respecto a la estimación que del *sueño profundo* ofrecen estos cansados de la vida, demasiado cansados incluso para soñar, —es decir, el sueño profundo entendido ya como ingreso en el Brahma, como *conseguida unio mystica* [unión mística] con Dios. «Cuando él se ha dormido totalmente —se dice sobre esto en la más antigua y venerable "Escritura"—, cuando él ha llegado del todo al reposo, de modo que ya no ve ninguna imagen de sueño, entonces, oh querido, ha llegado a la unificación con lo existente, ha entrado en sí mismo, —rodeado por su mismidad cognoscente, no tiene ya ninguna conciencia de lo que está fuera o dentro. Este puente no lo atraviesan ni el día ni la noche, ni la vejez, ni la muerte, ni el sufrimiento, ni obra buena ni obra mala». «En el sueño profundo, dicen asimismo los creyentes de esta religión, que es la más profunda de las tres grandes religiones, el alma se eleva fuera del cuerpo, penetra en la luz suprema y aparece así en su figura propia: aquí ella es el mismo espíritu supremo que vagabundea bromeando y jugando y deleitándose, bien con

mujeres, o con carrozas, o con amigos, aquí ella ya no vuelve con su pensamiento a este apéndice de cuerpo, al cual el prana (el soplo vital) está atado como un animal de tiro al carro». Con todo, tampoco aquí debemos olvidar que, al igual que en el caso de la «redención», con esto en el fondo se expresa únicamente, bien que con la magnificencia de la exageración oriental, una apreciación idéntica a la del lúcido, frío, helénicamente frío, pero suficiente Epicuro: el hipnótico sentimiento de la nada, el reposo del sueño más profundo, en una palabra, la *ausencia de sufrimiento* —a los que sufren, a los destemplados de raíz les es lícito considerar esto ya como el bien supremo, como el valor de los valores, tienen que apreciarlo como algo positivo, sentirlo como lo positivo mismo. (Según esta misma lógica del sentimiento, la nada es llamada, en todas las religiones pesimistas, Dios).

18

Con más frecuencia que esta hipnotista amortiguación global de la sensibilidad, de la capacidad dolorosa, amortiguación que presupone ya fuerzas más raras, ante todo coraje, desprecio de la opinión, «estoicismo intelectual», empléase contra los estados de depresión un *training* [entrenamiento] distinto, que es, en todo caso, más fácil: *la actividad maquinal*. Está fuera de toda duda que una existencia sufriente queda así aliviada en un grado considerable: a este hecho se le llama hoy, un poco insinceramente, «la bendición del trabajo». El alivio consiste en que el interés del que sufre queda apartado metódicamente del sufrimiento, —en que la conciencia es invadida de modo permanente por un hacer y de nuevo sólo por un hacer, y, en consecuencia, queda en ella poco espacio para el sufrimiento: ¡pues es *estrecha* esa cámara de la conciencia humana! La actividad maquinal y lo que con ella se relaciona —como la regularidad absoluta, la obediencia puntual e irreflexiva, la adquisición de un modo de vida de una vez para siempre, el tener colmado el tiempo, una cierta autorización, más aún, una crianza para la «impersonalidad», para olvidarse a sí-mismo, para la *incuria sui lei* [102][descuido de sí]—: ¡de qué modo tan profundo y delicado ha sabido el sacerdote ascético utilizar estas cosas en la lucha contra el dolor! Justo cuando tenía que tratar con personas sufrientes de los estamentos inferiores, con esclavos del trabajo o con prisioneros (o con mujeres: las cuales son, en efecto, en la mayoría de los casos, ambas cosas a la vez, esclavos del trabajo y prisioneros), el sacerdote ascético necesitaba de poco más que de una pequeña habilidad en cambiar los nombres y en rebautizar las cosas para, a partir de ese momento, hacerles ver un alivio, una relativa felicidad en cosas odiadas: —el descontento del esclavo con su suerte no ha sido inventado en todo caso por los sacerdotes. —Un medio más apreciado aún en la lucha contra la depresión consiste en prescribir una *pequeña alegría*, que sea fácilmente accesible y pueda convertirse en regla; esta medicación se usa a menudo en conexión con la antes mencionada. La

forma más frecuente en que la alegría es así prescrita como medio curativo es la alegría del causar-alegría (como hacer beneficios, hacer regalos, aliviar, ayudar, persuadir, consolar, alabar, tratar con distinción); al prescribir «amor al prójimo», el sacerdote ascético prescribe en el fondo con ello una estimulación de la pulsión más fuerte, más afirmadora de la vida, si bien en una dosis muy cauta, una estimulación de la *voluntad de poder*. Esa felicidad de la «superioridad mínima» que todo hacer beneficios, todo socorrer, ayudar, tratar con distinción llevan consigo, es el más frecuente medio de consuelo de que suelen servirse los fisiológicamente impedidos, suponiendo que estén bien aconsejados: en caso contrario, se causan daño unos a otros, obedeciendo, naturalmente, al mismo instinto básico. Cuando se investigan los comienzos del cristianismo en el mundo romano, se encuentran asociaciones destinadas al apoyo mutuo, asociaciones para ayudar a pobres, a enfermos, para realizar los enterramientos, nacidas en el suelo más bajo de la sociedad de entonces, asociaciones en las cuales se cultivaba, con plena conciencia, este medio principal contra la depresión, a saber, la pequeña alegría, la alegría de la mutua beneficencia, —¿tal vez entonces era esto algo nuevo, un auténtico descubrimiento? En esa «voluntad de reciprocidad» así suscitada, en esa voluntad de formar un rebaño, una «comunidad», un cenáculo, la voluntad de poder así estimulada, bien que en mínimo grado, tiene que llegar a su vez a una irrupción nueva y mucho más completa: *formar un rebaño* es un paso y una victoria esenciales en la lucha contra la depresión. El crecimiento de la comunidad fortalece, incluso para el individuo, un nuevo interés, que muy a menudo le lleva más allá del elemento personalísimo de su fastidio, de su aversión contra sí (la *despectio sui* [desprecio de sí] de Geulincx). Todos los enfermos, todos los enfermizos tienden instintivamente, por un deseo de sacudirse de encima el sordo desplacer y el sentimiento de debilidad, hacia una organización gregaria: el sacerdote ascético adivina ese instinto y lo fomenta; donde existen rebaños, es el instinto de debilidad el que ha querido el rebaño, y la inteligencia del sacerdote la que lo ha organizado. Pues no se debe pasar por alto esto: por necesidad natural tienden los fuertes a disociarse tanto como los débiles a asociarse; cuando los primeros se unen, esto ocurre tan sólo con vistas a una acción agresiva global y a una satisfacción global de su voluntad de poder, con mucha resistencia de la conciencia individual; en cambio, los últimos se agrupan, *complaciéndose* cabalmente en esa agrupación, —su instinto queda con esto apaciguado, tanto como queda irritado e inquietado en el fondo por la organización el instinto de los «señores» natos (es decir, de esa especie de solitarios animales rapaces llamada hombre). Bajo toda oligarquía yace siempre escondida —la historia entera lo enseña— la concupiscencia *tiránica*; toda oligarquía se estremece permanentemente a causa de la tensión que todo individuo necesita poner en juego en ella para continuar dominando tal concupiscencia. (Esto ocurría, por ejemplo, en *Grecia*: Platón lo atestigua en cien

pasajes, Platón, que conocía a sus iguales —y a sí mismo…)

19

Los medios del sacerdote ascético que hemos conocido hasta el momento —la sofocación global del sentimiento de vida, la actividad maquinal, la pequeña alegría, sobre todo la del «amor al prójimo», la organización gregaria, el despertamiento del sentimiento de poder de la comunidad, a consecuencia del cual el hastío del individuo con respeto a sí queda acallado por el placer que experimenta en el florecimiento de la comunidad —estos medios son, medidos con el metro moderno, sus medios *no-culpables* en la lucha contra el desplacer: volvámonos ahora hacia los medios más interesantes, los «culpables». En todos ellos se trata de una sola cosa: de algún *desenfreno de los sentimientos,* —utilizado, como eficacísimo medio de amortiguación, contra la sorda, paralizante, prolongada condición dolorosa; por lo cual la inventiva sacerdotal en el estudio a fondo de esta única cuestión ha sido realmente inagotable: «*¿con qué medios* se alcanza un desenfreno de los sentimientos?»… Suena esto duro: es claro que sonaría más agradable y llegaría tal vez mejor a los oídos si yo dijese, por ejemplo, «el sacerdote ascético se ha aprovechado siempre del *entusiasmo* existente en todos los afectos fuertes». Mas ¿para qué seguir acariciando los reblandecidos oídos de nuestros modernos afeminados?. ¿Para qué ceder, ni siquiera un paso, *por nuestra parte,* a su tartufería de las palabras? Para nosotros los psicólogos habría ya en ello una tartufería de la acción; prescindiendo de que nos causaría náusea. Un psicólogo, en efecto, tiene hoy su *buen gusto (*— otros preferirán decir: su honestidad), si en alguna parte, en el hecho de oponerse al vocabulario vergonzosamente *moralizado* de que está viscosamente impregnado todo enjuiciamiento moderno del hombre y de las cosas. Pues no nos engañemos sobre esto: lo que constituye el distintivo más propio de las almas modernas, de los libros modernos, no es la mentira, sino su inveterada *inocencia* dentro de su mendacidad moralista. Tener que descubrir de nuevo esa «inocencia» en todas partes —esto es lo que constituye quizá la parte más repugnante de nuestro trabajo, de todo el trabajo, no poco problemático en sí, a que hoy tiene que someterse un psicólogo; es una parte de *nuestro* gran peligro, —es un camino que tal vez *nos* lleve derechamente a la gran náusea… Yo no abrigo ninguna duda *acerca de cuál* es la única cosa para la que servirían, para la que podrían servir los libros modernos (suponiendo que duren, lo cual, desde luego, no es de temer, y suponiendo asimismo que haya alguna vez una posteridad dotada de un gusto más severo, más duro, *más sano),* —la única cosa para la que le serviría, para la que podría servirle a esa posteridad *todo lo* moderno: para hacer de vomitivos, —y ello en virtud de su edulcoramiento y de su falsedad morales, de su intimísimo feminismo, al que le gusta calificarse de «idealismo» y que se cree, en todo caso, idealismo. Nuestros doctos de

hoy, nuestros «buenos», no mienten —esto es verdad; ¡pero ello no les honra! La auténtica mentira, la mentira genuina, resuelta, «honesta» (sobre cuyo valor puede oírse a Platón) [103], sería para ellos algo demasiado riguroso, demasiado fuerte; exigiría algo que *no es lícito* exigirles a ellos, a saber, que abriesen los ojos contra sí mismos, que supiesen distinguir entre «verdadero» y «falso» en ellos mismos. Lo único que a ellos les va bien es la *mentira deshonesta*: todo el que hoy se siente a sí mismo «hombre bueno» es totalmente incapaz de enfrentarse a algo a no ser *con deshonesta mendacidad*, con abismal mendacidad, pero con inocente, candorosa, cándida, virtuosa mendacidad. Esos «hombres buenos», —todos ellos están ahora moralizados de los pies a la cabeza, y, en lo que respecta a la honestidad, han quedado malogrados y estropeados para toda la eternidad: ¡quién de ellos soportaría aún una *verdad* «sobre el hombre!…» O, para concretar más la pregunta: ¿quién de ellos soportaría una biografía *verdadera?*… Unos cuantos indicios: Lord Byron ha dejado escritas algunas cosas personalísimas sobre sí. Pero Thomas Moore era «demasiado bueno» para ellas: echó al fuego los papeles de su amigo [104]. Lo mismo parece que ha hecho el doctor Gwinner, ejecutor testamentario de Schopenhauer: pues también Schopenhauer había dejado escritas algunas cosas sobre sí y tal vez también contra sí («εις εαυτόν») [105]. El infatigable americano Thayer, el biógrafo de Beethoven, se detuvo de pronto en su trabajo: llegado a cierto punto de esa vida honorable e ingenua, ya no la soportó más… [106]. Moraleja: ¿qué hombre inteligente escribiría hoy todavía una palabra honesta sobre sí? —tendría que pertenecer a la orden de la Santa Temeridad. Se nos promete una autobiografía de Richard Wagner: ¿quién duda de que será una autobiografía *prudente?*….[107] Recordemos aun el cómico espanto que el sacerdote católico Janssen suscitó en Alemania con su imagen, tan increíblemente cuadriculada e inofensiva, del movimiento de la Reforma protestante alemana [108]; ¿qué no ocurriría si alguien nos narrase alguna vez ese movimiento *de otra manera, si* alguna vez un verdadero psicólogo nos narrase al verdadero Lutero, no ya con la simplicidad moralista de un clérigo de aldea, no ya con la dulzona y considerada verecundia de los historiadores protestantes, sino, por ejemplo, con una impavidez a la manera de un *Taine*, partiendo de una *fortaleza del alma* y no de una sabia indulgencia para con la fortaleza?… (Los alemanes, dicho sea de paso, han producido últimamente bastante bien el tipo clásico de esta última, —pueden atribuírselo ya, reivindicarlo para bien: lo han producido en su Leopold Ranke [109], ese nato y clásico *advocatus* [abogado] de toda *causa fortior* [causa más fuerte], el más inteligente de todos los inteligentes «hombres objetivos»).

20

Pero ya se me habrá comprendido: —¿no es cierto que, tomadas las cosas en conjunto, hay bastante razón para que nosotros los psicólogos no podamos liberarnos

hoy en día de una cierta desconfianza *respecto a nosotros mismos?*… Probablemente también nosotros somos todavía «demasiado buenos» para nuestro oficio, probablemente también nosotros somos todavía las víctimas, el botín, los enfermos de ese moralizado gusto de la época, aunque nos consideramos también como despreciadores del mismo—; probablemente también *a nosotros* nos infecta todavía ese gusto. ¿Contra qué ponía en guardia aquel diplomático cuando hablaba a sus congéneres? «¡Sobre todo, señores, desconfiemos de nuestros primeros movimientos!, decía, *son buenos casi siempre*…» También todo psicólogo debería hoy hablar así a sus congéneres… Y con esto volvemos a nuestro problema, el cual, en efecto, exige de nosotros cierto rigor, cierta desconfianza, en especial contra los «primeros movimientos». El *ideal ascético al servicio de un propósito de desenfreno del sentimiento:* —quien recuerde el tratado anterior podrá adivinar ya en lo esencial el contenido, condensado en esas doce palabras, de lo que ahora vamos a exponer. Sacar al alma humana de todos sus quicios, sumergirla en terrores, escalofríos, ardores y éxtasis, de modo que se desligue, como fulminantemente, de toda la pequeñez y mezquindad propias del desplacer, del letargo, del fastidio: ¿cuáles son los caminos que conducen a *esa* meta? ¿Y cuáles son los más seguros?… En el fondo todos los grandes afectos, la cólera, el temor, la voluptuosidad, la venganza, la esperanza, el triunfo, la desesperación, la crueldad, son capaces de ello, presuponiendo que exploten de repente; y en realidad el sacerdote ascético ha tomado a su servicio, sin reparo alguno, a toda la jauría de perros salvajes que existen en el hombre, y unas veces deja libre a uno y otras a otro, siempre con la misma finalidad de despabilar al hombre de la lenta tristeza, de hacer huir, al menos temporalmente, su sordo dolor, su vacilante miseria, y eso lo hace siempre también bajo una interpretación y una «justificación» religiosa. Todo desenfreno sentimental de ese tipo se cobra su precio, como es obvio —pone más enfermo al enfermo—: y por esto esa especie de remedios del dolor es, juzgada con medida moderna, una especie «culpable». Sin embargo, tanto más tenemos que insistir, pues así lo exige la equidad, en que se la utilizó con buena conciencia, en que el sacerdote ascético la prescribió creyendo profundísimamente en la utilidad, más aún, en el carácter indispensable de la misma, —y, con bastante frecuencia, casi derrumbándose él mismo ante los ayes de dolor que él producía; digamos asimismo que las vehementes revanchas fisiológicas de tales excesos, e incluso acaso las perturbaciones espirituales, no contradicen propiamente en el fondo al sentido global de esa especie de medicación: pues, como antes mostramos, ésta no tendía a curar enfermedades, sino a combatir el desplacer de la depresión, a aliviarlo, a adormecerlo. Semejante meta se alcanzaba también así. El principal ardid que el sacerdote ascético se permitía para hacer resonar en el alma humana toda suerte de música arrebatadora y extática consistía —lo sabe todo el mundo— en aprovecharse del sentimiento de culpa. La procedencia

del mismo la ha señalado brevemente el tratado anterior —como un fragmento de psicología animal, como nada más que eso: en él el sentimiento de culpa se nos presentó, por así decirlo, en estado bruto. Sólo en manos del sacerdote, ese auténtico artista en sentimientos de culpa, llegó a cobrar forma —¡oh, qué forma! El «pecado» —pues así habla la reinterpretación sacerdotal de la «mala conciencia» animal (de la crueldad vuelta hacia atrás)— ha sido hasta ahora el acontecimiento más grande en la historia del alma enferma: en el pecado tenemos la estratagema más peligrosa y más nefasta de la interpretación religiosa. El hombre, sufriendo de sí mismo de algún modo, en todo caso de un modo fisiológico, aproximadamente como un animal que está encerrado en una jaula, sin saber con claridad por qu_ y para qué, anhelante de encontrar razones —pues las razones alivian—, y anhelante también de encontrar remedios y narcóticos, termina por pedir consejo a alguien que conoce incluso lo oculto, y he aquí que recibe una indicación, recibe de su mago, del sacerdote ascético, la primera indicación acerca de la «causa» de su sufrimiento: debe buscarla dentro de sí, en una culpa, en una parte del pasado, debe entender su propio sufrimiento como un estado de pena… El desventurado ha escuchado, ha comprendido: ahora le ocurre como a la gallina en torno a la cual se ha trazado una raya: no vuelve a salir de ese círculo de rayas: el enfermo se ha convertido en «el pecador…» Y ahora no nos libramos del aspecto de ese nuevo enfermo, «el pecador», durante algunos milenios —¿nos libraremos alguna vez?—, mírese a donde se mire, en todas partes aparece la mirada hipnótica del pecador, que se mueve siempre en una sola dirección (en dirección a la «culpa», considerada como causalidad única del sufrimiento); en todas partes, la mala conciencia, esa bestia horrible (grewliche thierj, para decirlo con palabras de Lutero; en todas partes, el pasado rumiado de nuevo, la acción tergiversada, los «malos ojos» para cualquier obrar; en todas partes, el querer-malentender el sufrimiento, convertido en contenido de la vida, el reinterpretar el sufrimiento como sentimientos de culpa, de temor, de castigo; en todas partes, las disciplinas, el cilicio, el cuerpo dejado morir de hambre, la contrición; en todas partes el pecador que se impone a sí mismo el suplicio de la rueda, la rueda cruel de una conciencia inquieta, enfermizamente libidinosa; en todas partes, el tormento mudo, el temor extremo, la agonía del corazón martirizado, los espasmos de una felicidad desconocida, el grito que pide «redención». De hecho, con este sistema de procedimientos se consiguió superar de raíz la vieja depresión, la vieja pesadez y la vieja fatiga; de nuevo la vida volvió a ser muy interesante: despierta, eternamente despierta, insomne, ardiente, carbonizada, extenuada, y, sin embargo, no cansada — así es como se conducía el hombre, «el pecador», iniciado en esos misterios. Ese viejo y gran mago en la lucha contra el desplacer, el sacerdote ascético — evidentemente había triunfado, su reino había llegado: la gente no se quejaba ya *contra* el dolor, sino que lo anhelaba. «*¡Más* dolor! *¡Más* dolor!», así gritó durante

siglos el anhelo de sus discípulos e iniciados. Todo desenfreno del sentimiento que causase daño, todo lo que quebrantaba, trastornaba, aplastaba, extasiaba, embelesaba, el misterio de las cámaras de tortura, la capacidad inventiva del mismo infierno —todo eso se hallaba ahora descubierto, adivinado, aprovechado, todo estaba al servicio de hechicero, todo sirvió en lo sucesivo a la victoria de su ideal, del ideal ascético… «Mi reino no es de *este* mundo»[110] —seguía diciendo ahora igual que antes: ¿tenía realmente derecho a seguir hablando así?… Goethe afirmó que únicamente existen treinta y seis situaciones trágicas[111]: esto permite adivinar, aunque no supiéramos ninguna otra cosa, que Goethe no fue un sacerdote ascético. Éste —conoce un número mayor…

21

Con respecto a toda *esta* especie de la medicación sacerdotal, la especie «culpable», está de más toda palabra de crítica. Que semejante desenfreno del sentimiento, tal como el sacerdote ascético acostumbró a prescribirlo en este caso a sus enfermos (bajo los nombres más santos, ya se entiende, y convencido además de la santidad de su finalidad), haya sido realmente *útil* a algún enfermo, ¿quién tendría gusto en sostener una afirmación así? Al menos habría que ponerse de acuerdo sobre la expresión «ser útil». Si con ella quiere decirse que tal sistema de tratamiento *ha mejorado* al hombre, entonces nada tengo que objetar: sólo añadir lo que para mí significa «mejorado» —lo mismo que «domesticado», «debilitado», «postrado», «refinado», «reblandecido», «castrado» (es decir, casi lo mismo que *dañado*…). Pero si se trata principalmente de enfermos contrariados, deprimidos, tal sistema pone al enfermo *más enfermo*, aun suponiendo que lo ponga «mejor»; pregúntese a los médicos de locos qué consecuencia trae siempre consigo una aplicación metódica de tormentos expiatorios, contriciones y espasmos de redención. Pregúntese asimismo a la historia: en todos los lugares en que el sacerdote ascético ha impuesto ese tratamiento a los enfermos, la condición enfermiza ha crecido siempre en profundidad y en extensión con una rapidez siniestra. ¿Cuál fue siempre el «éxito»? Un sistema nervioso destrozado, añadido a todo lo demás que ya estaba enfermo; y esto tanto en el más grande como en el más pequeño, tanto en el individuo como en las masas. Detrás del *training* [entrenamiento] de expiación y redención encontramos epidemias epilépticas enormes, las más grandes que la historia conoce, como las de los danzantes medievales de San Vito y San Juan [112]; encontramos, como otra forma de su influjo, parálisis terribles y depresiones duraderas, con las cuales a veces el temperamento de un pueblo o de una ciudad (Ginebra, Basilea) se transforma, de una vez para siempre, en lo contrario de lo que era; —a esto pertenece también la historia de las brujas, algo afín al sonambulismo (ocho grandes explosiones epidémicas de las mismas tan sólo entre 1564 y 1605); detrás del mencionado *training* encontramos

asimismo aquellos delirios colectivos ansiosos de muerte, cuyo horrible grito *evviva la morte* [viva la muerte] se oyó por toda Europa, interrumpido unas veces por idiosincrasias voluptuosas y otras por idiosincrasias destructivas: y ese mismo cambio de afectos, con las mismas intermitencias y transformaciones súbitas, es observado todavía hoy en todos los lugares, en todo sitio en donde la doctrina ascética acerca del pecado obtiene una vez más un gran triunfo (la neurosis religiosa *aparece* como una forma del «ser malvado»: de ello no hay duda). ¿Qué es esa neuro*sis? Quaeritur* [se pregunta]. Hablando a grandes rasgos, el ideal ascético y su culto sublimemente moral, esa ingeniosísima, despreocupadísima y peligrosísima sistematización de todos los medios del desenfreno del sentimiento bajo la protección de propósitos santos se ha inscrito de un modo terrible e inolvidable en la historia entera del hombre; y, por desgracia, *no sólo* en su historia… Yo no sabría señalar nada que haya dañado tan destructoramente como este ideal la *salud y* el vigor racial, sobre todo de los europeos; es lícito llamarlo, sin ninguna exageración, la *auténtica fatalidad* en la historia de la salud del hombre europeo. A lo sumo podría compararse con el influjo específicamente germánico: me refiero al envenenamiento alcohólico de Europa, que hasta hoy ha marchado rigurosamente al mismo paso que la preponderancia política y racial de los germanos (—donde éstos inocularon su sangre, inocularon también sus vicios). —Como tercer elemento de la serie habría que mencionar la sífilis— *magno sed próxima intervalo* [a gran distancia, pero muy próxima].

22

El sacerdote ascético ha corrompido la salud anímica en todos los sitios en que ha llegado a dominar, y, en consecuencia, ha corrompido también el *gusto in artibus et litteris* [en las artes y en las letras] —todavía continúa corrompiéndolo. «¿En consecuencia?» Espero que este «en consecuencia» se me conceda sencillamente; al menos no quiero ofrecer aquí su demostración. Un solo dato: se refiere al libro fundamental de la literatura cristiana, a su auténtico modelo, a su «libro en sí». Todavía en medio del esplendor greco-romano, que era también un esplendor de libros, a la vista de un mundo literario no marchitado ni arruinado aún, en una época en que todavía era posible leer algunos libros por cuya posesión daríamos hoy a cambio la mitad de literaturas enteras, la simpleza y la vanidad de agitadores cristianos —se les llama padres de la Iglesia— se atrevió ya a decretar: «También nosotros tenemos nuestra literatura clásica, no *necesitamos la de los griegos», —y* al decirlo se apuntaba con orgullo a libros de leyendas, cartas de apóstoles y tratadillos apologéticos, aproximadamente de la misma manera como hoy el «Ejército de Salvación» inglés lucha, con una literatura similar, contra Shakespeare y otros «paganos». A mí no me gusta el Nuevo Testamento, ya se adivina; casi me

desasosiega el encontrarme tan solo con mi gusto respecto a esa obra literaria estimadísima, sobreestimadísima (el gusto de dos milenios está *contra* mí): ¡pero qué remedio queda! «Aquí estoy yo, no puedo hacer otra cosa» [113], —tengo el coraje de mi mal gusto. El Antiguo Testamento —sí, éste es algo completamente distinto: ¡todo mi respeto por el *Antiguo* Testamento! En él encuentro grandes hombres, un paisaje heroico y algo rarísimo en la tierra, la incomparable ingenuidad del *corazón fuerte*; más aún, encuentro un pueblo. En cambio, en el Nuevo, nada más que pequeños asuntos de sectas, nada más que rococó del alma, nada más que cosas adornadas con arabescos, angulosas, extrañas, mero aire de conventículo, sin olvidar un ocasional soplo de bucólica dulzura, que pertenece a la época (y a la provincia romana) y que no es tanto judío como helenístico. La humildad y la ampulosidad, estrechamente juntas; una locuacidad del sentimiento que casi ensordece; apasionamiento, pero no pasión; penosa mímica; aquí ha faltado evidentemente toda buena educación. ¡Cómo se puede dar, a los pequeños defectos propios, la importancia que les dan esos piadosos hombrecillos! Nadie se ocupa de aquéllos; y mucho menos Dios. Para terminar, todas estas pequeñas gentes de la provincia quieren tener incluso «la corona de la vida eterna»[114]: ¿para qué?, ¿por qué?, no es posible llevar más lejos la inmodestia. Un Pedro «inmortal», ¡quién lo soportaría! Poseen una ambición que hace reír: *esas gentes* nos dan mascados sus asuntos más personales, sus necedades, tristezas y preocupaciones de ociosos, como si el en-sí-de-las-cosas estuviera obligado a preocuparse de ello, *esas gentes* no se cansan de mezclar a Dios incluso en los más pequeños pesares en que ellos están metidos. ¡Y ese permanente tutearse con Dios, de pésimo gusto! ¡Esa judía, y no sólo judía, familiaridad de hocico y de pata con Dios!… Hay en el este de Asia pequeños y despreciados «pueblos paganos» de los que estos primeros cristianos podrían haber aprendido algo esencial, un poco de *tacto* del respeto; según atestiguan misioneros cristianos, aquellos pueblos no se permiten siquiera pronunciar el nombre de su Dios. Esto me parece una cosa bastante delicada; en verdad resulta demasiado delicada no sólo para «primeros» cristianos: para percibir el contraste, recuérdese, por ejemplo, a Lutero, «el más elocuente» e inmodesto campesino que Alemania ha dado, y el tono luterano, que era el que más le gustaba emplear precisamente en sus diálogos con Dios. La oposición de Lutero a los santos intermediarios de la Iglesia (en especial, al «papa, esa puerca del diablo») era en su último fondo, no hay duda de ello, la oposición propia de un palurdo al que le fastidiaba la *buena etiqueta* de la Iglesia, aquella etiqueta de respeto del gusto hierático, que sólo a gentes más iniciadas y silenciosas permite entrar en el santo de los santos, y en cambio cierra el acceso a los palurdos. De una vez por todas, precisamente aquí no deben éstos hablar, —pero Lutero, el campesino, quería las cosas de un modo completamente distinto, aquello no le parecía bastante *alemán*: quería, ante todo, hablar directamente, hablar él, hablar «sin ceremonias» con su

Dios… Y, desde luego, lo hizo. —El ideal ascético, ya se lo adivina, no fue nunca y en ningún lugar una escuela del buen gusto, menos aún de los buenos modales, —fue, en el mejor caso, una escuela de los modales hieráticos—: esto hace que encierre en sí algo mortalmente hostil a todos los buenos modales, —falta de moderación, aversión por la moderación, es incluso un *non plus ultra*.

23

El ideal ascético ha corrompido no sólo la salud y el gusto, sino también una tercera, y una cuarta, y una quinta, y una sexta cosa —me guardaré de decir *cuántas* (¡cuándo acabaría!). Lo que aquí pretendo poner de manifiesto no es lo que ese ideal ha *realizado*, sino, más bien, única y exclusivamente lo que *significa, lo* que deja adivinar, lo que se oculta detrás de él, debajo de él, dentro de él, aquello de lo cual él es la expresión superficial, oscura, sobrecargada de interrogaciones y de malentendidos. El no escatimar a mis lectores una mirada a lo monstruoso de sus efectos, también de sus efectos funestos, he podido permitírmelo sólo en orden a esta finalidad: a saber, la de prepararlos para el último y más terrible aspecto que posee para mí la pregunta por el significado de aquel ideal. ¿Qué significa justamente el po*der* de ese ideal, lo *monstruoso* de su poder? ¿Por qué se le ha cedido terreno en esa medida? ¿Por qué no se le ha opuesto más bien resistencia? El ideal ascético expresa una voluntad: ¿dónde está la voluntad contraria, en la que se expresaría un *ideal contrario*? El ideal ascético tiene una *meta, —y* ésta es lo suficientemente universal como para que, comparados con ella, todos los demás intereses de la existencia humana parezcan mezquinos y estrechos; épocas, pueblos, hombres, interprétalos implacablemente el ideal ascético en dirección a esa única meta, no permite ninguna otra interpretación, ninguna otra meta, rechaza, niega, afirma, corrobora únicamente en el sentido de su interpretación (— ¿y ha existido alguna vez un sistema de interpretación más pensado hasta el final?); no se somete a ningún poder, sino que cree en su primacía sobre todo otro poder, en su incondicional distancia de rango con respecto a todo otro poder, —cree que no existe en la tierra ningún poder que no tenga que recibir de él un sentido, un derecho a existir, un valor, como instrumento para su obra, como vía y como medio para su meta, para una única meta… ¿Dónde está el antagonista de este compacto sistema de voluntad, meta e interpretación? ¿Por qué falta el antagonista?… ¿Dónde se encuentra la otra «única meta»?… Se me dice que no falta, que no sólo ha luchado largo tiempo con éxito contra aquel ideal, sino que incluso, en todos los asuntos principales, se ha enseñoreado ya de él: testimonio de ello sería toda nuestra ciencia moderna, —esa ciencia moderna que, por ser una auténtica filosofía de la realidad, evidentemente no cree más que en sí misma, evidentemente tiene el coraje de ser ella misma, la voluntad de ser ella misma, y hasta ahora se las ha arreglado bastante bien sin Dios,

sin el más allá, sin virtudes negadoras. Ahora bien, ese ruido y esa locuacidad de agitadores no me producen ninguna impresión: esos trompeteros de la realidad son malos músicos, sus voces no ascienden desde lo profundo de un modo suficientemente perceptible, en ellos no habla el abismo de la conciencia científica —pues un abismo es hoy la conciencia científica—, en los hocicos de tales trompeteros el vocablo «ciencia» es sencillamente una impudicia, un abuso, una desvergüenza. La verdad es cabalmente lo contrario de lo que aquí se afirma: la ciencia no tiene hoy sencillamente ninguna fe en sí misma, y mucho menos un ideal por encima de sí, —y allí donde aún es pasión, amor, fervor, sufrimiento, no representa lo contrario de aquel ideal ascético, sino más bien la forma más reciente y más noble del mismo. ¿Os suena extraño esto?… Es cierto que también entre los doctos de hoy hay bastante pueblo honrado y modesto de obreros, el cual se complace en su pequeño rincón, y que, por el hecho de complacerse en él, a veces eleva un poco inmodestamente la voz, diciendo que hoy debemos estar contentos en general, sobre todo en la ciencia, —pues precisamente en ella hay tantas cosas útiles que hacer. No objeto nada; y lo que menos quisiera yo es estropearles a esos honestos obreros su placer en el oficio: pues yo me alegro de su trabajo. Pero el hecho de que ahora se trabaje con rigor en la ciencia y de que existan trabajadores satisfechos no demuestra en modo alguno que la ciencia en su conjunto posea hoy una meta, una voluntad, un ideal, una pasión propia de la gran fe. Como hemos dicho, ocurre lo contrario: allí donde la ciencia no es la más reciente forma de aparición del ideal ascético, —son casos demasiado raros, nobles y escogidos como para que el juicio general pudiera ser torcido por ellos —, la ciencia es hoy un escondrijo para toda especie de mal humor, incredulidad, gusano roedor, despectio sui [desprecio de si], mala conciencia, —es el desasosiego propio de la ausencia de un ideal, el sufrimiento por la falta del gran amor, la insuficiencia de una sobriedad involuntaria. ¡Oh, cuántas cosas no oculta hoy la ciencia! ¡Cuántas debe al menos ocultar! La capacidad de nuestros mejores estudiosos, su irreflexiva laboriosidad, su cerebro en ebullición día y noche, incluso su maestría en el oficio— ¡con cuánta frecuencia ocurre que el auténtico sentido de todo eso consiste en cegarse a sí mismo los ojos para no ver algo! La ciencia como medio de aturdirse a sí mismo: ¿conocéis esto?… A veces con una palabra inofensiva herimos a los doctos hasta el tuétano —todo el que trata con ellos lo ha experimentado—, indisponemos contra nosotros a nuestros amigos doctos en el instante en que pensamos honrarlos, los sacamos de sus casillas meramente porque fuimos demasiado burdos para adivinar con quién estamos tratando en realidad, con seres que sufren y que no quieren confesarse a sí mismos lo que son, con seres aturdidos e irreflexivos que no temen más que una sola cosa: *llegar a cobrar conciencia*…

24

—Y ahora examinemos, en cambio, aquellos casos, más raros, de que he hablado, los últimos idealistas que hoy existen entre filósofos y doctos: ¿tenemos en ellos tal vez los buscados *adversarios* del ideal ascético, los *anfidealistas* de éste? De hecho se *creen* tales, esos «incrédulos» (pues todos ellos lo son); parece que su último resto de fe consiste justo en esto, en ser adversarios de ese ideal, tan serios son en este punto, tan apasionados se vuelven precisamente aquí sus gestos y sus palabras: —¿ya por esto ha de ser *verdadero* lo que ellos creen?… Nosotros «los que conocemos»[115] nos hemos vuelto con el tiempo desconfiados frente a toda especie de creyentes; nuestra desconfianza nos ha ejercitado poco a poco en sacar conclusiones opuestas a las que en otro tiempo se sacaban: es decir, en inferir, en todos aquellos sitios en que la fortaleza de una fe aparece mucho en el primer plano, que hay allí una cierta *debilidad de la demostrabilidad*, incluso una inverosimilitud de lo creído. Tampoco nosotros negamos que la fe otorga la bienaventuranza [116]: cabalmente *por esto* negamos que la fe *demuestre* algo, —una fe robusta, que otorga la bienaventuranza, es una sospecha contra aquello en lo que cree) no es prueba de «verdad», es prueba de una cierta verosimilitud —de la *ilusión*. ¿Qué ocurre hoy en este caso? —Estos actuales negadores y apartadizos, estos incondicionales en una sola cosa, en la exigencia de limpieza intelectual, estos espíritus duros, severos, abstinentes, heroicos, que constituyen la honra de nuestra época, todos estos pálidos ateístas, anticristos, inmoralistas, nihilistas, estos escépticos, eféctícos, *hécticos de espíritu* (esto último lo son todos ellos, en algún sentido), estos últimos idealistas del conocimiento, únicos en los cuales se alberga y se ha encarnado la conciencia intelectual, —de hecho se creen sumamente desligados del ideal ascético, estos «espíritus libres, muy libres»: y, sin embargo, voy a descubrirles lo que ellos mismos no pueden ver —pues están demasiado cerca—: aquel ideal es precisamente también su *ideal*, ellos mismos, y acaso nadie más, lo representan hoy, ellos mismos son su más espiritualizado engendro, su más avanzada tropa de guerreros y exploradores, su más insidiosa, delicada, inaprensible forma de seducción: —¡si en algo soy yo descifrador de enigmas, quiero serlo con *esta* afirmación!… Se hallan muy lejos de ser espíritus*libres: pues creen todavía en la verdad*… Cuando los cruzados cristianos tropezaron en Oriente con aquella invencible Orden de los Asesinos [117], con aquella Orden de espíritus libres *par excellence, cuyos* grados ínfimos vivían en una obediencia que no ha sido alcanzada por ninguna Orden monástica, recibieron también, por alguna vía, una indicación acerca de aquel símbolo y aquella frase-escudo, reservada sólo a los grados sumos, como su *secretum*: «Nada es verdadero, todo está permitido…» Pues bien, *esto* era *libertad* de espíritu, *con ello* se *dejaba de creer* en la verdad misma… ¿Se ha extraviado ya alguna vez un espíritu libre europeo, cristiano, en esa frase y en sus laberínticas *consecuencias*? ¿Conoce *por experiencia* el Minotauro de ese infierno?… Dudo de ello, más aún, sé algo distinto:

—nada es más extraño a estos incondicionales de una sola cosa, a estos *así llamados* «espíritus libres», que la libertad y la liberación en aquel sentido, en ningún otro aspecto están más firmemente atados, justo en la fe en la verdad están firmes e incondicionales como ningún otro. Yo conozco todo esto tal vez desde demasiado cerca: aquella loable continencia de filósofos a la que tal fe obliga, aquel estoicismo del intelecto que acaba por prohibirse tan rigurosamente el no como el sí, aquel querer-detenerse ante lo real, ante el *factum brutum* [hecho bruto], aquel fatalismo de los *petits faits* [hechos pequeños] (*ce petit faitalisme*, como yo lo llamo), en el cual la ciencia francesa busca ahora una especie de primacía moral sobre la alemana, aquel renunciar del todo a la interpretación (al violentar, reajustar, recortar, omitir, rellenar, imaginar, falsear, y a todo lo demás que pertenece a la *esencia* del interpretar) —esto es, hablando a grandes rasgos, expresión tanto de un ascetismo de la virtud como de una negación de la sensualidad (en el fondo, es sólo un *modus* de esa negación). Pero lo que *fuerza* a esto, aquella incondicional voluntad de verdad, es *la fe en el ideal ascético* mismo, si bien en la forma de su imperativo inconsciente, no nos engañemos sobre esto, —es la fe en un valor *metafísico*, en un valor *en sí de la verdad*, tal como sólo en aquel ideal se encuentra garantizado y confirmado (subsiste y desaparece juntamente con él). No existe, juzgando con rigor, una ciencia «libre de supuestos», el pensamiento de tal ciencia es impensable, es paralógico: siempre tiene que haber allí una filosofía, una «fe», para que de ésta extraiga la ciencia una dirección, un sentido, un límite, un método, un *derecho* a existir. (Quien lo entiende al revés, quien, por ejemplo, se dispone a asentar la filosofía «sobre una base rigurosamente científica», necesita primero, para ello, *poner cabeza abajo* no sólo la filosofía, sino también la misma verdad: ¡la peor ofensa al decoro que puede cometerse con dos damas tan respetables!) Sí, no hay duda —y aquí dejo hablar a mi *Gaya ciencia*, véase el libro quinto [118] —«el hombre veraz, en aquel temerario y último sentido que la fe en la ciencia presupone, *afirma con ello otro mundo distinto* del de la vida, de la naturaleza y de la historia; y en la medida en que afirma ese “otro mundo”, ¿cómo?, ¿no tiene que negar, precisamente por ello, su opuesto, este mundo, *nuestro* mundo?… Nuestra fe en la ciencia reposa siempre sobre una *fe metafísica* —también nosotros los actuales hombres del conocimiento, nosotros los ateos y antimetafísicos, también nosotros extraemos *nuestro* fuego de aquella hoguera encendida por una fe milenaria, por aquella fe cristiana que fue también la fe de Platón, la creencia de que Dios es la verdad, de que la verdad es *divina*… ¿Pero cómo es esto posible, si precisamente tal cosa se vuelve cada vez más increíble, si ya no hay nada que se revele como divino, salvo el error, la ceguera, la mentira, —si Dios mismo se revela como nuestra *más larga mentira*?» —En este punto es necesario detenerse y reflexionar largamente. La ciencia misma *necesita* en adelante una justificación (con lo cual no se ha dicho en absoluto que exista una justificación para ella). Examínense,

con respecto a esta cuestión, las filosofías más antiguas y las más recientes: falta en todas ellas una conciencia de hasta qué punto la misma voluntad de verdad necesita una justificación, hay aquí una laguna en toda filosofía —¿a qué se debe? A que el ideal ascético ha sido hasta ahora *dueño* de toda filosofía, a que la verdad misma fue puesta como ser, como Dios, como instancia suprema, a que a la verdad no *le fue lícito* en absoluto ser problema. ¿Se entiende este «fue lícito»? —Desde el instante en que la fe en Dios del ideal ascético es negada, *hay también un nuevo problema*: el del valor de la verdad. —La voluntad de verdad necesita una crítica —con esto definimos nuestra propia tarea—, *el valor* de la verdad debe *ser puesto en entredicho* alguna vez, por vía experimental… (A quien esto le parezca demasiado sucinto se le recomienda volver a leer el apartado de *La gaya ciencia* titulado: «En qué medida somos nosotros todavía piadosos» [119], y, mucho mejor aún, el libro quinto entero de la mencionada obra, así como el prólogo a Au*rora*).

25

¡No! No se me venga con la ciencia cuando yo busco el antagonista natural del ideal ascético, cuando pregunto: «¿dónde está la voluntad opuesta, en la que se exprese su *ideal* opuesto?» Ni de lejos se apoya en sí misma la ciencia lo suficiente como para poder ser esto, ella necesita primero, en todos los sentidos, un ideal del valor, un poder creador de valores, al *servicio* del cual *le es lícito* a ella *creer* en sí misma, —ella como tal no es nunca creadora de valores. Su relación con el ideal ascético no es ya en sí, de ningún modo, una relación antagonística; incluso representa más bien, en lo principal, la fuerza propulsora en la configuración interna de aquél. Su contradicción y su lucha, examinadas de modo más sutil, no apuntan de ningún modo al ideal mismo, sino sólo a las avanzadas de éste, a su disfraz, a su juego de máscaras, a sus ocasionales endurecimiento, desecación, dogmatización —la ciencia devuelve la libertad a la vida que hay en el ideal ascético, negando lo exotérico en él. Ambos, ciencia e ideal ascético, se apoyan, en efecto, sobre el mismo terreno —ya di a entender esto—: a saber, sobre la misma fe en la inestimabilidad, incriticabilidad de la verdad, y por esto mismo son *necesariamente* aliados, —de modo que, en el supuesto de que se los combata, no se los puede combatir y poner en entredicho nunca más que de manera conjunta. Una apreciación del valor del ideal ascético trae consigo inevitablemente también una apreciación del valor de la ciencia: ¡ábranse los ojos y agúcense los oídos para percibir tal cosa en todos los tiempos! (El *arte*, dicho sea de manera anticipada, pues alguna vez volveré sobre el tema con más detenimiento, —el arte, en el cual precisamente la *mentira* se santifica, y *la voluntad de engaño* tiene a su favor la buena conciencia, se opone al ideal ascético mucho más radicalmente que la ciencia: así lo advirtió el instinto de Platón, el más grande enemigo del arte [120] producido hasta ahora por Europa. Platón *contra* Homero: éste

es el antagonismo total, genuino— de un lado el «allendista» con la mejor voluntad, el gran calumniador de la vida, de otro el involuntario divinizador de ésta, la *áurea* naturaleza. Una sujeción del artista al servicio del ideal ascético es por ello la más propia *corrupción* de aquel que pueda haber, y, por desgracia, una de las más frecuentes: pues nada es más corruptible que un artista). También consideradas las cosas desde un punto de vista fisiológico descansa la ciencia sobre el mismo terreno que el ideal ascético: un cierto *empobrecimiento de la vida* constituye, tanto en un caso como en otro, su presupuesto, —los afectos enfriados, el *tempo* retardado, la dialéctica ocupando el lugar del instinto, *la seriedad* grabada en los rostros y los gestos (la seriedad, ese inequívoco indicio de un metabolismo más trabajoso, de una vida que lucha, que trabaja con más dificultad). Examinense las épocas de un pueblo en las que el hombre docto aparece en el primer plano: son épocas de cansancio, a menudo de crepúsculo, de decadencia, —la fuerza desbordante, la certeza vital, la certeza de *futuro*, han desaparecido. La preponderancia del mandarín no significa nunca algo bueno: como tampoco la aparición de la democracia, de los arbitrajes de paz en lugar de las guerras, de la igualdad de derechos de las mujeres, de la religión de la compasión y de todos los demás síntomas que hay de la vida declinante. (La ciencia concebida como problema; ¿qué significa ciencia? —véase sobre esto el prólogo a El *nacimiento de la tragedia*) [121]. —¡No!, esta «ciencia moderna» —¡basta abrir los ojos!— es por el momento la *mejor* aliada del ideal ascético, ¡y lo es justo por ser la ciencia más inconsciente, más involuntaria, más secreta y más subterránea! Hasta ahora han jugado un mismo juego los «pobres de espíritu» y los adversarios científicos de aquel ideal (guardémonos de pensar, dicho sea de paso, que éstos sean la antítesis de aquéllos, algo así como los *ricos* de espíritu: —no lo son, yo los he denominado hécticos del espíritu). Esas famosas *victorias* de los últimos: indudablemente son victorias, —¿pero sobre qué? El ideal ascético no fue vencido de ningún modo en ellas, antes bien se volvió más fuerte, es decir, más inaprensible, más espiritual, más capcioso, por el hecho de que, una y otra vez, la ciencia eliminó, derribó sin compasión un muro, un bastión que se había adosado a aquél y que había vuelto *más grosero su* aspecto. ¿Se piensa en serio que, por ejemplo, la derrota de la astronomía teológica fue una derrota de tal ideal?… ¿Es que acaso el hombre se ha vuelto *menos necesitado* de una solución allendista de su enigma del existir, por el hecho de que, a partir de entonces, ese existir aparezca ahora más gratuito aún, más arrinconado, más superfluo en el orden *visible* de las cosas? ¿No se encuentra en un indetenible avance, a partir de Copérnico, precisamente el autoempequeñecimiento del hombre, su *voluntad* de autoempequeñecimiento? Ay, ha desaparecido la fe en la dignidad, singularidad, insustituibilidad humanas dentro de la escala jerárquica de los seres, —el hombre se ha convertido en un *animal*, animal sin metáforas, restricciones ni reservas, él, que en su fe anterior era casi Dios («hijo de Dios», «hombre Dios»)…

A partir de Copérnico el hombre parece haber caído en un plano inclinado, —rueda cada vez más rápido, alejándose del punto central— ¿hacia dónde?, ¿hacia la nada?, ¿hacia el «*horadante* sentimiento de su nada»?… ¡Bien!, éste precisamente sería el camino derecho —¿hacia el *antiguo* ideal?… *Toda* ciencia (y no sólo la astronomía, sobre cuyo humillante y degradador influjo hizo Kant una notable confesión, «ella aniquila mi importancia …») [122], toda ciencia, tanto la natural como la *innatural* —así llamo yo a la autocrítica del conocimiento— tiende hoy a disuadir al hombre del aprecio en que hasta ahora se tenía a sí mismo, como si tal aprecio no hubiera sido otra cosa que una extravagante presunción; incluso podría decirse que la ciencia pone su propio orgullo, su propia áspera forma de ataraxia estoica en mantener en pie en sí misma ese difícilmente conseguido *autodespre*cio del hombre, como su última y más seria reivindicación de aprecio (con razón, de hecho: pues quien desprecia es siempre todavía alguien que «no ha olvidado el apreciar…»). ¿Se *trabaja* en verdad así *en contra* del ideal ascético? ¿Acaso se piensa aún, con toda seriedad (como se imaginaron algún tiempo los teólogos), que, por ejemplo, la *victoria* de Kant sobre la dogmática de los conceptos teológicos («Dios», «alma», «libertad», «inmortalidad») ha demolido aquel ideal? —a este respecto nada debe importarnos por el momento si Kant mismo tuvo siquiera el propósito de hacer algo de ese tipo. Lo cierto es que, a partir de Kant, los trascendentalistas de toda especie han tenido de nuevo ganada la partida, —se han emancipado de los teólogos: ¡qué felicidad! —Kant les ha descubierto un camino secreto en el que ahora les es lícito entregarse, con sus propios medios y con el mejor decoro científico, a los «deseos de su corazón». Asimismo: ¿quién podría tomar a mal ya a los agnósticos el que éstos, en cuanto veneradores de lo desconocido y misterioso en sí, adoren ahora como Dios el *signo mismo de interrogación*? (Xaver Doudan [123] habla en una ocasión de los *ravages* [estragos] producidos por *1'habitude d'admirer 1'inintelligible au lieu de rester tout simplement dans I'inconnu* [el hábito de admirar lo ininteligible en lugar de quedarse simplemente en lo desconocido]; él piensa que los antiguos habrían prescindido de ello). Suponiendo que nada de lo que el hombre «conoce» satisfaga sus deseos, sino que más bien los contradiga y espante, ¡qué divina escapatoria el que sea lícito buscar la culpa de ello no en el «desear», sino en el «conocer»!… «No existe ningún conocer: *en consecuencia* —existe Dios»: ¡qué nueva *elegantia syllogismi*! [elegancia del silogismo], ¡qué *triunfo* del ideal ascético!—.

26

—¿O es que acaso la historiografía moderna, en su totalidad, ha mostrado una actitud más cierta de vida, más cierta de ideal? Su pretensión más noble se reduce hoy a ser *espejo*: rechaza toda teleología; ya no quiere «demostrar» nada: desdeña el desempeñar el papel de juez, y tiene en ello su buen gusto, —ni afirma ni niega, hace

constar, «describe»… Todo esto es ascético en alto grado; pero a la vez es, en un grado más alto todavía, *nihilista*, ¡no nos engañemos sobre este punto! Vemos una mirada triste, dura, pero resuelta, —un ojo que *Mira a lo lejos*, como mira a lo lejos un viajero del Polo Norte que se ha quedado aislado (¿tal vez para no mirar adentro?, ¿tal vez para no mirar atrás? …) Aquí hay nieve, aquí la vida ha enmudecido; las últimas cornejas cuya voz aquí se oye dicen: «¿Para qué?» «¡En vano!», «¡Nada!» [124] —aquí ya no florece ni crece nada, a lo sumo metapolítica petersburguesa y «compasión» tolstoiana. Mas en lo que se refiere a esa otra especie de historiadores, una especie acaso «más moderna» aún, una especie gozadora, voluptuosa, que coquetea tanto con la vida como con el ideal ascético, que usa como guante la palabra «artista» y que hoy monopoliza totalmente la loa de la contemplación: ¡oh, qué sed tan grande de ascetas y de paisajes invernales provocan esos dulces ingeniosos! ¡No! ¡Que el diablo se lleve a ese pueblo «contemplativo»! ¡Prefiero con mucho caminar junto con aquellos nihilistas históricos a través de las más sombrías, grises y frías brumas! —más aún, en el supuesto de que tuviera que elegir, no me habría de importar prestar oídos incluso a alguien del todo y en verdad ahistórico, anti-histórico (como ese Dühring, con cuyos acentos se embriaga, en la Alemania actual, una especie hasta hoy todavía tímida, todavía inconfesada de «almas bellas», la *species anarchistica* dentro del proletariado culto). Cien veces peores son los «contemplativos»—: ¡yo no conozco nada que me cause más náusea que una de esas poltronas «objetivas», que uno de esos perfumados gozadores de la historia, medio curas, medio sátiros, *parfum Renan*, los cuales delatan ya, con el falsete agudo de su aplauso, qué es lo que les falta, en qué lugar les falta, en qué sitio ha manejado en este caso la Parca su cruel tijera, de un modo, ¡ay!, demasiado quirúrgico! Esto subleva mi gusto y también mi paciencia: conserve su paciencia ante tales visiones quien nada tenga que perder con ella, —a mí tal visión me exaspera, esos «espectadores» me enfurecen contra el «espectáculo» más aún que éste (la historia misma, entiéndaseme), sin querer me vienen a la mente, al contemplarlo, bromas anacreónticas. La naturaleza que dio al toro sus cuernos y al león el χάσμ οδόντων [abertura de los dientes], ¿para qué me dio a mí el pie?… Para pisotear, ¡por San Anacreonte!, y no sólo para huir: ¡para pisotear las poltronas apolilladas, la contemplación cobarde, el lascivo eunuquismo ante la historia, el coqueteo con ideales ascéticos, la tartufería de justicia, usada por la impotencia! ¡Todo mi respeto para el ideal ascético, *en la medida en que sea honesto*!, ¡mientras crea en sí mismo y no nos dé el chasco! Pero no soporto a todas esas chinches coquetas, cuya ambición es insaciable en punto a oler a infinito, hasta que por fin lo infinito acaba por oler a chinches; no soporto los sepulcros blanqueados que parodian la vida; no soporto a los fatigados y acabados que se envuelven en sabiduría y miran «objetivamente»; no soporto a los agitadores ataviados de héroes, que colocan el manto de invisibilidad

del ideal en torno a ese manojo de paja que es su cabeza; no soporto a los artistas ambiciosos, que quisieran representar el papel de ascetas y de sacerdotes y que no son en el fondo más que trágicos bufones; tampoco soporto a ésos, a los recentísimos especuladores en idealismo, a los antisemitas, que hoy entornan sus ojos a la manera del hombre de bien cristiano-ario y que intentan excitar todos los elementos de animal cornudo propios del pueblo mediante un abuso, que acaba con toda paciencia, del medio más barato de agitación, la afectación moral (— el hecho de que en la Alemania actual no deje de obtener éxito *toda* especie de espíritus fraudulentos es algo que guarda relación con el *deterioro poco* a poco innegable y ya palpable del espíritu alemán, cuya causa yo la busco en una alimentación compuesta, con demasiada exclusividad, de periódicos, política, cervezas y música de Wagner, a lo que hay que añadir lo que constituye el presupuesto de esa dieta: primero, la clausura y la vanidad nacionales, el fuerte, pero angosto principio de *Deutschland, Deutschland über Alles* [Alemania, Alemania sobre todo] [125], y después la *paralysis agitans* de las «ideas modernas»). Hoy Europa es rica e ingeniosa, sobre todo en punto a inventar estimulantes; parece que ninguna otra cosa necesita más que los «estimulantes», que el aguardiente: de aquí viene también la gigantesca falsificación en ideales, esos máximos aguardientes del espíritu, y asimismo el aire repugnante, maloliente, falaz y seudoalcohólico que se extiende por todas partes. Quisiera saber cuántos cargamentos de idealismo imitado, de atavíos de héroes y cencerreante hojalata de grandes palabras, cuántas toneladas de compasión azucarada y alcohólica (razón social: *la religión de la souffrance* [la religión del sufrimiento]) cuántas patas de palo de «noble indignación», para ayuda de los pies planos del espíritu; cuántos *comediantes* del ideal moral-cristiano sería necesario exportar hoy fuera de Europa, para que de nuevo su aire volviese a tener un olor más limpio… Es evidente que esa superproducción abre una nueva posibilidad de *comercio*; es evidente que se puede hacer un nuevo «negocio» con pequeños ídolos del ideal y con los «idealistas» correspondientes —no se pase por alto esta clara alusión. ¿Quién tiene suficientes ánimos para ello? —¡en nuestras *manos* está el «idealizar» la tierra entera!… Mas qué digo ánimos, aquí hace falta una sola cosa, precisamente la mano, una mano sin prevenciones, completamente libre de prevenciones…

27

—¡Basta! ¡Basta! Dejemos estas curiosidades y complejidades del espíritu más moderno, en las que hay igual número de cosas de que reír y de que enfadarse. Precisamente *nuestro* problema, el problema del *significado* del ideal ascético, puede prescindir de ellas. —¡Qué tiene él que ver con el ayer y con el hoy! Esas cosas las abordaré con mayor profundidad y dureza en otro contexto (bajo el título*Historia del nihilismo europeo*; remito para ello a una obra que estoy preparando: *La voluntad de*

poder. Ensayo de una transvaloración de todos los valores). Lo único que me interesa haber señalado aquí es esto: incluso en la esfera más espiritual el ideal ascético continúa teniendo por el momento una sola especie de verdaderos enemigos *y damnificadores: los co*mediantes de ese ideal, —pues provocan desconfianza. En todos los demás lugares en que el espíritu trabaja hoy con rigor, con energía y sin falsedades, se abstiene ahora en todos ellos por completo del ideal —la expresión popular de esa abstinencia es «ateísmo»: *descontada su voluntad de verdad*. Pero esta voluntad, este *resto* de ideal, es, si se quiere creerme, aquel ideal mismo en su formulación más rigurosa, más espiritual, aquel ideal vuelto total y completamente exotérico, despojado de todo aparejo exterior, y, en consecuencia, no es tanto el resto de aquel ideal cuanto su *núcleo*. El ateísmo incondicional y sincero (— y su aire es lo único que respiramos nosotros, los hombres más espirituales de esta época) no se encuentra, según esto, en contraposición a aquel ideal, como a primera vista parece; antes bien, es tan sólo una de sus últimas fases de desarrollo, una de sus formas finales y de sus consecuencias lógicas internas, —es la *catástrofe*, que impone respeto, de una bimilenaria educación para la verdad, educación que, al final, se prohibe a sí misma la *mentira que hay en el creer en Dios*. (Este mismo proceso evolutivo se ha dado en la India, con total independencia, y, por tanto, demuestra algo: el mismo ideal forzando a la misma conclusión; el punto decisivo alcanzado cinco siglos antes de la era europea, con Buda, o, más exactamente: ya con la filosofía sankhya [126] que luego Buda popularizó y convirtió en religión). *¿Qué es aquello* que, si preguntamos con todo rigor, ha alcanzado propiamente la *victoria* sobre el Dios cristiano? La respuesta se encuentra en mi libro *La gaya ciencia* [127]: «La moralidad cristiana misma, el concepto de veracidad tomado en un sentido cada vez más riguroso, la sutilidad, propia de padres confesores, de la conciencia cristiana, traducida y sublimada en conciencia científica, en limpieza intelectual a cualquier precio. Considerar la naturaleza como si fuera una prueba de la bondad y de la protección de un Dios; interpretar la historia a honra de la razón divina, como permanente testimonio de un orden ético del mundo y de intenciones éticas últimas; interpretar las propias vivencias cual las han venido interpretando desde hace tanto tiempo los hombres piadosos, como si todo fuera una disposición, todo fuese un signo, todo estuviese pensado y dispuesto para la salvación del alma: ahora esto *ha pasado* ya, tiene *en contra* suya la conciencia, todos los espíritus más finos consideran esto indecoroso, deshonesto, lo consideran mentira, feminismo, debilidad, cobardía, —y precisamente en virtud de este rigor somos, si lo somos en virtud de algo, *buenos europeos* y herederos de la autosuperación más prolongada y más valerosa de Europa…» Todas las grandes cosas perecen a sus propias manos, por un acto de autosupresión: así lo quiere la ley de la vida, la ley de la «autosuperación» *necesaria* que existe en la esencia de la vida, —en el último momento siempre se le

dice al legislador mismo: *patere legem, quam ipse tulisti* [sufre la ley que tú mismo promulgaste]. Así es como pereció el cristianismo, *en cuanto dogma*, a manos de su propia moral; y así es como ahora también el cristianismo *en cuanto moral* tiene que perecer, —nosotros nos encontramos en el umbral de *este* acontecimiento. Después de que la veracidad cristiana ha sacado una tras otra sus conclusiones, saca al final su *conclusión más fuerte, su* conclusión *contra* sí misma; y esto sucede cuando plantea la pregunta «*¿qué significa toda voluntad de verdad?*»… *Y* aquí toco yo de nuevo mi problema, nuestro problema, amigos míos *desconocidos* (—pues todavía no sé de ningún amigo): ¿qué sentido tendría *nuestro* ser todo, a no ser el de que en nosotros aquella voluntad de verdad cobre conciencia de sí misma *como problema?*… Este hecho de que la voluntad de verdad cobre consciencia de sí *hace perecer* de ahora en adelante —no cabe ninguna duda— la moral: ese gran espectáculo en cien actos, que permanece reservado a los dos próximos siglos de Europa, el más terrible, el más problemático, y acaso también el más esperanzador de todos los espectáculos…

28

Si prescindimos del ideal ascético, entonces el hombre, el *animal* hombre, no ha tenido hasta ahora ningún sentido. Su existencia sobre la tierra no ha albergado ninguna meta; «¿para qué en absoluto el hombre?» —ha sido una pregunta sin respuesta; faltaba *la voluntad* de hombre y de tierra; ¡detrás de todo gran destino humano resonaba como estribillo un «en vano» todavía más fuerte! Pues justamente *esto* es lo que significa el ideal ascético: que algo *faltaba*, que un *vacío* inmenso rodeaba al hombre, —éste no sabía justificarse, explicarse, afirmarse a sí mismo,*sufría* del problema de su sentido. Sufría también por otras causas, en lo principal era un animal *enfermizo*: pero su problema no era el sufrimiento mismo, sino el que faltase la respuesta al grito de la pregunta: «¿para qué sufrir?» El hombre, el animal más valiente y más acostumbrado a sufrir, no niega en sí el sufrimiento: lo *quiere*, *lo* busca incluso, presuponiendo que se le muestre un *sentido* del mismo, un *para-esto* del sufrimiento. La falta de sentido del sufrimiento, y no este mismo, era la maldición que hasta ahora yacía extendida sobre la humanidad, —¡y *el ideal ascético ofreció a ésta un sentido*! Fue hasta ahora el único sentido; algún sentido es mejor que ningún sentido; el ideal ascético ha sido, en todos los aspectos, el *fuute de mieux* [mal menor] *par excellence* habido hasta el momento. En él el sufrimiento aparecía *interpretado*; el inmenso vacío parecía colmado; la puerta se cerraba ante todo nihilismo suicida. La interpretación —no cabe dudarlo— traía consigo un nuevo sufrimiento, más profundo, más íntimo, más venenoso, más devorador de vida: situaba todo sufrimiento en la perspectiva de la *culpa*… Mas, a pesar de todo ello, —el hombre quedaba así *salvado*, tenía un *sentido*, en adelante no era ya como una hoja al viento, como una pelota del absurdo, del «sin-sentido», ahora podía *querer* algo,

por el momento era indiferente lo que quisiera, para qué lo quisiera y con qué lo quisiera: *la voluntad misma estaba salvada. No* podemos ocultarnos a fin de cuentas qué es lo que expresa propiamente todo aquel querer que recibió su orientación del ideal ascético: ese odio contra lo humano, más aún, contra lo animal, más aún, contra lo material, esa repugnancia ante los sentidos, ante la razón misma, el miedo a la felicidad y a la belleza, ese anhelo de apartarse de toda apariencia, cambio, devenir, muerte, deseo, anhelo mismo —¡todo eso significa, atrevámonos a comprenderlo, *una voluntad de la nada,* una aversión contra la vida, un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida, pero es, y no deja de ser, una *voluntad!… Y* repitiendo al final lo que dije al principio: el hombre prefiere querer *la nada* a *no querer*…



FRIEDRICH NIETZSCHE, 1844: 15 de Octubre. Nace en Löcken.

1849: Muerte de su padre (pastor protestante).

1850–1864: Estudios secundarios en la escuela de Pforta, donde recibe una sólida formación humanistíca. Influencia decisiva de su profesor Steninhart, el gran traductor de Platón.

1864: Ingresa a la Universidad de Bonn para estudiar filología clásica. Se interesó también por la teología y filosofía.

1865: Estudios de Filología clásica con Ritschl, en Leipzig. Publica sus primeros trabajos filologícos: «*La Rivalidad de Homero y Hesíodo*», «*Los catálogos antiguos de las obras de Aristóteles*», etc.

1868: Conoce al músico Richard Wagner.

1869: Es nombrado catedrático extraordinario de la universidad de Basilea. Se identificó mucho con la filosofía de Schopenhauer y la música de Wagner.

1870–1871: Participa en la guerrra franco–prusiana como enfermero voluntario en el cuerpo de Sanidad. Adquirió por contagio una enfermedad de la que nunca pudo curarse.

1871: Publica «*El Nacimiento de la Tregedia en el Espíritu de la Música*», que recibe fuertes críticas de los filólogos académicos.

1876: Escribe «Consideraciones Intempestivas». A partir de este año se operan en él cambios profundos, se separó de Schopenhauer y Wagner y «comenzó a enterrar su confianza en la moral», dedicándose al estudio de las ciencias naturales, a los pensadores franceses y a los filósofos ingleses contemporáneos.

1878: Ruptura definitiva con Wagner. Escribe «Humano, demasiado Humano», primera parte.

1879: El Viajero y su Sombra (segunda parte de «Humano, demasiado Humano»). Abandona su cátedra de Basilea y toda labor docente. Su salud empeora de manera alarmante. A partir de este momento se retira a lugares apartados donde, en la soledad, se fraguarán sus más grandes obras.

1880: Principio de su estancia en Italia.

1881: Estancia en Sils–Maria. Escribe «Aurora».

1882: Conoce a Lou A. Salomé, quien rechazará por dos veces su propuesta de matrimonio.

1884: Escribe «Así habló Zarathustra».

1886: Escribe «Más allá del bien y del mal».

1887: Escribe «La Genealogía de la Moral». Comienza a leer a Dostoievsky.

1888: Escribe «El caso Wagner», «Nietzsche contra Wagner», «Diritambos Dionisiacos» (poemas), «El Crepúsculo de los Ídolos», «El Anticristo» y «Ecce Homo» (autobiografía).

1889: Es internado en la clínica de Basilea con el diagnóstico de «resblandecimiento cerebral». Los médicos consideraron que era una locura incurable.

1900: 25 de agosto. Fallece en Weimar, al mediodía.

Notas

[1]. Véase Evangelio de Mateo, 21; Sermón de la Montaña.<<

[2]. Nietzsche invierte aquí una conocida frase de La Andriana, de Terencio (IV, 1, 12), en el monólogo de Carino: «proxumus sum egomet mihi» (mi [pariente] más próximo soy yo mismo).<<

[3].Cita de los versos 3.781-3.782 del Fausto; palabras dichas por el Espíritu Maligno a Gretchen mientras ésta asiste al funeral en la catedral.<<

[4]. Este escrito de Nietzsche parece haberse perdido. Uno de los fragmentos póstumos, de la primavera-verano de 1878, dice lo siguiente: «De niño vi a Dios en su gloria». —Primer escrito filosófico sobre la génesis del demonio (Dios se piensa a sí mismo, pero sólo puede hacerlo mediante la representación de su antítesis). Tarde melancólica. Función religiosa en la capilla de Pforta, lejanos sonidos de órgano.<<

[5]. Paul Rée (1849-1901) mantuvo amistad con Nietzsche e incluso convivió con él, en Sorrento, durante el invierno de 1876-1877. La coincidencia de ambos en puntos de vista fundamentales sirvió para fortalecer a Nietzsche en el desarrollo de sus nuevas ideas. Nietzsche rompió con él más tarde, a consecuencia de la ruptura con Lou von Salomé en 1883. La obra aquí citada por Nietzsche le fue dedicada por su autor con estas palabras: «Al padre de esta obra, muy agradecida, su madre». Véanse las interesantes observaciones de Nietzsche sobre Paul Rée en su autobiografía Ecce Homo, así como notas 118 y 119.<<

[6]. Véase Humano, demasiado humano, I, aforismo 45, titulado «Doble prehistoria del bien y del mal».<<

[7]. Véase ibidem, aforismo 136 («De la ascética y la santidad cristianas»), 137 y ss.<<

[8]. Véase ibídem, aforismo 96 («La costumbre y lo ético») y 99 («Lo inocente en las denominadas acciones malvadas»), y Humano, demasiado humano, 11, aforismo 89 («La costumbre y sus víctimas»).<<

[9]. Véase Humano, demasiado humano, I («Origen de la justicia»).<<

[10]. Véase El viajero y su sombra, aforismo 26 («Los estados de derecho como medios»).<<

[11]. Véase Aurora, aforismo 112 («Para la historia natural del deber y del derecho»).<<

[12]. Véase El viajero y su sombra, aforismo 22 («Principio del equilibrio») y 33 («Elementos de la venganza»).<<

[13]. El magisterio de Schopenhauer sobre Nietzsche, primero aceptado con entusiasmo, después rechazado, tiene su máxima expresión en la tercera Intempestiva: Schopenhauer como educador.<<

[14]. La alusión de Nietzsche a estos cuatro filósofos, tan escueta, puede ser ejemplificada con facilidad. Sobre la compasión (έλεος) en Platón existen varios textos. De Spinoza baste el siguiente: «Commiseratio in homine qui ex ductu rationis vivit per se mala et inutilis est» (En el hombre que se guía en su vida por la razón, la compasión resulta de suyo mala e inútil). De La Rochefoucauld es Nietzsche mismo quien en otro lugar (Humano, demasiado humano, aforismo 50) cita el pasaje más significativo de Réflexions, sentences et maximes morales, de La Rochefoucauld. El pasaje, que se encuentra en el Retrato hecho por él mismo, dice así: «Soy poco sensible a la compasión y quisiera no serlo en modo alguno… Pues es ésta una pasión que de nada sirve para la interioridad de un hombre excelente…, debe ser dejada para el pueblo, que, no haciendo nunca nada con la razón, tiene necesidad de las pasiones para ser movido a hacer algo». En fin, de Kant puede verse Crítica de la razón práctica parte primera, libro segundo, capítulo 11, 2: «Ese sentimiento mismo de la compasión y de la simpatía tierna, cuando precede a la reflexión sobre qué sea el deber y se convierte en fundamento de determinación, es pesado aun a las personas que piensan bien, lleva la confusión a sus máximas reflexionadas y produce el deseo de librarse de él y someterse sólo a la razón legisladora».<<

[15]. La clara distinción alemana entre schlecht y bóse resulta difícil de mantener siempre en castellano. Dada la importancia de la cuestión en este escrito de Nietzsche, en esta traducción se traduce sistemáticamente, como ya se habrá observado, bóse por «malvado» y sehlecht por «malo».<<

[16]. En varias ocasiones habla Nietzsche de los lectores que él desea para sus obras. Véase en especial Ecce Homo.<<

[17]. Sobre lo «alciónico» véase el hermoso ensayo de J. Marías «Ataraxia y alcionismo» (en Obras, IV,423-435). Como buen helenista, Nietzsche conocía este mito y alude a él innumerables veces. En El caso Wagner,10, dice «nosotros los alciónicos».<<

[18]. Herbert Spencer (1820-1903), filósofo inglés, precursor de Darwin con su idea de que toda evolución orgánica es un paso de la «homogeneidad a la heterogeneidad», fue a su vez muy influido por el darwinismo. Nietzsche habla siempre muy negativamente de él. Así, en La gaya ciencia, aforismo 373, dice que la «final conciliación de 'egoísmo' y 'altruismo' realizada por el pedante inglés Herbert Spencer… constituye casi nuestra náusea —¡una humanidad que tuviera como perspectivas últimas las perspectivas de Spencer nos parecería digna de desprecio, digna de ser aniquilada!»<<

[19]. Véase, sin embargo, el aforismo 231 de Aurora: «De la virtud alemana. ¡Cuán degenerado en su gusto, cuán servil frente a dignidades, estamentos, vestimentas, pompa y magnificencia tiene que haber sido un pueblo para estimar malo (schlecht) lo simple (schlicht), hombre malo al hombre simple! ¡A la soberbia moral de los alemanes se le debe oponer siempre la palabrita ‘malo’ (schlecht) y nada más!»<<

[20]. H. Th. Buckle (1821-1862), historiador inglés, autor de la Historia de la civilización en Inglaterra, obra leída por Nietzsche. En ella Buckle subraya ante todo la importancia del medio natural y niega que los «grandes hombres» sean las «causas» de todos los grandes movimientos. Así se entiende la repulsa de Nietzsche.<<

[21]. El primer trabajo filológico de Nietzsche estuvo dedicado precisamente a Teognis. Véase su referencia a este trabajo en su autobiografía Ecce Homo.<<

[22]. Hic niger est (literalmente: ése es negro) son palabras de Horacio, Sátiras, libro primero, sátira cuarta, verso 85. El contexto que lleva a Horacio a calificar a alguien de «negro» es el siguiente: «Absentem qui rodit amicum; / qui non defendit alio culpante; solutos / qui captat risus hominum famamque dicacis; / fingere qui non visa potest; comissa tacere / qui nequit, hic niger est, hunc tu, Romane, caueto». La castiza traducción en verso de don Javier de Burgos dice así: «Quien de un amigo ausente vil murmura, / el que no le defiende / si algún otro le ofende, / el que a su costa hacer reír procura, / y así ganar de agudo fama intenta, / el que lo que no vio finge o inventa; / quien violó el respeto / del ajeno secreto, / a ese la nota de malvado Jnigerl alcanza, / de ése se debe huir a todo trance».<<

[23]. Silas Weir Mitchell (1829-1914), neurólogo y escritor norteamericano. Creó para las enfermedades nerviosas un tratamiento que lleva su nombre, a base de masaje, reposo y aislamiento. Era muy popular en tiempos de Nietzsche.<<

[24]. Transvaloración = Umwertung. Esta traducción literal del famoso término nietzscheano parece, aunque nueva, más adecuada que las hasta ahora usuales en España, que eran un tanto chillonas: «inversión de los valores», «subversión de los valores», «derrumbamiento de los valores», las cuales sugieren algo así como «anarquía». Nada más lejos de Nietzsche. Se trata de «cambiar» y «sustituir» unos valores por otros, a saber, los inventados por los resentidos por los dimanantes del superhombre. <<

[25]. Véase Más allá del bien y del mal.<<

[26]. Véase Tucídides, Historia de la guerra del Peloponeso, II, 41. <<

[27]. Ibídem, II, 39.<<

[28]. Véase Aurora, aforismo 189 («De la gran política»). Nietzsche se refiere a Hesiodo, Los trabajos y los días, versos 143-173.<<

[29]. Véase Evangelio de Lucas, 23, 24; palabras de Jesús en la cruz. <<

[30]. Véase Evangelio de Mateo, 5, 44; Sermón de la Montaña.<<

[31]. Véase Epístola a los romanos, 13, 1: «Sométanse todos a las autoridades que gobiernen. Pues no hay autoridades sino por Dios, y las que hay están puestas por Dios».<<

[32]. Véase Iliada, XVIII, 109; palabras de Aquiles en su diálogo con Tetis. <<

[33]. Véase Epístola primera a los tesalonicenses, 3, 12.<<

[34]. Véase Epístola primera a los tesalonicenses, 1, 3.<<

[35]. Véase Dante, Divina Comedia, Infierno III, 54. La cita de Nietzsche no es exactamente literal, como puede verse. Se trata de aquellos famosísimos versos:<<

[36]. Este texto increíble se encuentra, en sus palabras claves, en la Suma Teológica, suplemento, cuestión 94, artículo 1. Dice así: «Et ideo, ut beatitudo sanctorum eis magis complaceat, et de ea uberiores gratias Dei agant, datur eis ut poenam impiorum perfecte intueantur» (por tanto, para que la bienaventuranza de los santos les satisfaga más, y por ella den gracias más rendidas a Dios, se les concede que vean perfectamente la pena de los impíos). El mismo texto se encuentra también, como es obvio, en el comentario al libro IV de las Sentencias, distinción L, cuestión II, artículo IV, cuestiúncula III, solución I.<<

[37]. Nietzsche cita a Tácito, Anales, XV, 44. «Igitur primum correpti qui fatebantur, deinde indicio eorum multitudo ingens haud proinde in crimine incendii quam odio humano generis conuicti sunt».<<

[38]. Véase también lo que Nietzsche dice en Ecce Homo.<<

[39]. La admiración de Nietzsche por Napoleón se halla atestiguada en muchos pasajes de sus obras. Así, por ejemplo, en Más allá del bien y del mal, dice que «la historia de la influencia de Napoleón es casi la historia de la felicidad superior alcanzada por todo este siglo [XIX] en sus hombres y en sus instantes más valiosos». Véase asimismo Ecce Homo.<<

[40]. Culpa = Schuld. En alemán la palabra Schuld significa indistintamente «culpa» y «deuda». El texto del Padrenuestro decía: «Perdónanos nuestras deudas (culpas) ». Este doble sentido es la clave de un gran sector de este segundo tratado.<<

[41]. Véase Aurora, aforismos 4 («Concepto de la eticidad de la costumbre»), 14 («Significado de la locura en la historia de la moralidad») y 16 («Primer principio de la civilización»).<<

[42]. «Alemania, pueblo de pensadores (y poetas)» era frase muy difundida en el siglo XIX. Se atribuye a Karl Musaus (finales del siglo XVIII). <<

[43]. Véase antes nota 40.<<

[44]. Es uno de los preceptos de la tabla III: «Die tertiis mundinis partis secano. Si plus minusve secuerunt, se fraude esto» (Al tercer día del mercado córtense partes [del acreedor por el deudor]. Si se corta más o menos [de lo señalado], sea impunemente). Aunque todas las ediciones de Nietzsche dicen «ne fraude esto», el verdadero texto de las doce Tablas es «se(d) fraude esto».<<

[45]. Nietzsche se había referido ya a esta misma frase en Humano, demasiado humano, aforismo 50, citando a su autor, Prosper Mérimée. <<

[46]. Véase Más allá del bien y del mal. <<

47. Véase Aurora, aforismos 18 («La moral del sufrimiento voluntario»), 77 («De los suplicios del alma») y 113 («La aspiración a distinguirse»). <<

[48]. Entre los fragmentos inéditos de la primavera-verano de 1877 se encuentra este texto referente a Cervantes: «Los poetas, de acuerdo con su naturaleza, que es cabalmente una naturaleza de artistas, es decir, de hombres raros y excepcionales, no ensalzan siempre lo que merece ser ensalzado por todos los hombres, sino que prefieren lo que justo a ellos, en cuanto artistas, les parece bueno. De igual modo, raras veces son afortunados sus ataques cuando cultivan la sátira. Cervantes habría podido combatir la Inquisición, mas prefirió poner en ridículo a las víctimas de aquélla, es decir, a los herejes e idealistas de toda especie. Tras una vida llena de desventuras y contrariedades, todavía encontró gusto en lanzar un capital ataque literario contra una falsa dirección del gusto de los lectores españoles; combatió las novelas de caballería. Sin advertirlo, ese ataque se convirtió en sus manos en una ironizacion general de todas las aspiraciones superiores: hizo reír a España entera, incluidos todos los necios, y les hizo imaginar que ellos mismos eran sabios: es una realidad que ningún libro ha hecho reír tanto como el Don Quijote. Con semejante éxito, Cervantes forma parte de la decadencia de la cultura española, es una desgracia nacional. Yo opino que Cervantes despreciaba a los hombres, sin excluirse a sí mismo; ¿o es que no hace otra cosa que divertirse cuando cuenta cómo se gastan bromas al enfermo en la corte del duque? Realmente, ¿no se habría reído incluso del hereje puesto sobre la hoguera? Más aún, ni siquiera le ahorra a su héroe aquel terrible cobrar conciencia de su estado al final de su vida: si no es crueldad, es frialdad, es dureza de corazón lo que le hizo escribir semejante escena final, es desprecio de los lectores, cuyas risas, como él sabía, no quedarían perturbadas por esta conclusión».<<

[49]. Inocencio III, papa de 1198 a 1216, escribió una obra De contemptu mundi (Sobre el desprecio del mundo) que trata de la miseria de la condición humana en lo físico y en lo moral. A ella se refiere aquí Nietzsche. <<

[50]. Véase Humano, demasiado humano, II, aforismo 189: «Cuán paradójico puede ser Homero. —¿Hay algo más temerario, más horripilante, más increíble, que brilla cual sol de invierno sobre el destino humano, que aquel pensamiento que se encuentra en Homero?».<<

[51]. E. Dühring (1833-1921), filósofo alemán. Dedicado primero al Derecho, fue más tarde profesor en la Universidad de Berlín, pero en 1877 perdió la venia legendi. Nietzsche le tenía por «anarquista», y no le nombra más que para atacarle. Con todo, había estudiado muy detenidamente algunas de sus principales obras.<<

[52]. El «mencionado agitador» es, claro está, E. Dühring. La cita que viene a continuación pertenece al libro de éste Sache, Leben und Feinde (Cosa, vida y enemigos), 1882.<<

[53]. Sin nombrarlo, Nietzsche alude aquí a la obra de Rudolf von Ihering (1818-1892) Der Zweck im Recht (La finalidad en el Derecho). Esta obra se fue publicando entre los años 1877-1883, y quedó incompleta.<<

[54]. Misarquismo, de μιοέω, odiar, y ᾶρλω, mandar, significa: odio a todo Gobierno.<<

[55]. K. Fischer (1824-1907) es uno de los grandes historiadores de la filosofia surgidos en Alemania en la escuela de Hegel. Su obra fundamental es Geschichte der neueren Philosophie (Historia de la filosofía moderna), en diez volúmenes, 1854-1877. En julio de 1881 Nietzsche pidió a su amigo Overbeck que le enviase a Sils-Maria precisamente esta obra, de la que sacó numerosos apuntes. Parece que ésta es la fuente principal de Nietzsche para Spinoza, y no la lectura directa de las obras de éste. Al menos lo es de las consideraciones siguientes. Pocos días después de la lectura de la citada obra de K. Fischer, Nietzsche escribía a Overbeck: «¡Estoy completamente asombrado, completamente encantado! ¡Tengo un precursor, y qué precursor! Yo casi no conocía a Spinoza: el que ahora sintiese necesidad de conocerlo ha sido una ‘acción instintiva’».<<

[56]. Eth. I. Prop. XXXIII. Schol. II (final). El texto original de Spinoza: «Quod profecto nihil aliud est quam Deo fato subjicere, quo nihil de Deo absurdius statui potest».<<

[57]. Texto de Spinoza: «Conscientiae denique morsus est tristitia, opposita gaudio». «Conscientiae morsus est tristitia concomitante idea rei praeteritae, quae praeter spem evenit».<<

[58]. Sobre este fatalismo ruso véanse las precisiones de Nietzsche en Ecce Homo.<<

[59]. La traducción literal del proverbio alemán, según lo cita Nietzsche (Schaden macht klug), sería: «El daño hace cuerdas (a las personas)». <<

[60]. Nietzsche alude sin duda al fragmento 52 de Heráclito, que dice: «El eón, niño es que juega con chinitas sobre ese reino del niño que es el tablero». <<

[61]. Verso perteneciente a la última estrofa de la conocida poesía de Goethe An den Mond [A la luna]:<<

[62]. Véase antes nota 45.<<

[63]. Inocencia = Unschuld, es decir, «no tener deudas». Como se ha hecho tanta literatura arbitraria acerca de que el «ateísmo es una especie de segunda inocencia», conviene retornar de vez en cuando al sentido primario que esta frase tiene en Nietzsche. Véase también, antes, nota 40.<<

[64]. Véase Odisea, I,32-34.<<

[65]. Véase Ecce Homo.<<

[66]. Sobre la gran salud véase La gaya ciencia, aforismo 382. Nietzsche considera que la «gran salud» es el presupuesto fisiológico del superhombre.<<

[67]. Véase Así habló Zaratustra. No se olvide lo que Nietzsche mismo dice antes en el prólogo, a saber, que todo este tratado es una «interpretación» de este aforismo.<<

[68]. Hafis, «El que sabe de memoria el Corán», poeta persa, hacia 1319-1390, autor del Diván, y uno de los inspiradores del Diván de Occidente y Oriente, de Goethe; muy conocido a través de éste en Alemania. También se ha dicho que es uno de los inspiradores de Nietzsche en lo referente al eterno retorno.<<

[69]. En Nietzsche contra Wagner, en el capítulo titulado «Wagner como apóstol de la castidad», se repite con ligeras variantes la segunda parte de este número (desde «Pues entre castidad y sensualidad…»).<<

[70]. L. Feuerbach (1804-1872), uno de los primeros pensadores en que se manifiesta la tendencia materialista alemana del siglo XIX. Sus principales contribuciones corresponden al campo de la filosofía de la religión, que él interpreta como «sueño del espíritu humano». Su influencia sobre Wagner fue decisiva para éste (no se olvide que el importante escrito wagneriano La obra de arte del futuro está dedicado a Feuerbach). A esta influencia, que afirmaba la fuerza y la sensualidad vitales, se contrapuso más tarde el influjo de Schopenhauer, negador de aquéllas.<<

[71]. También este párrafo, desde el comienzo hasta aquí, se repite con ligeras variantes en Nietzsche contra Wagner. Véase antes nota 69.<<

[72]. Aparte de las innumerables referencias a la «santa sangre» y a la «sangre del Salvador», que aparecen en la ópera Parsifal, así como en otros escritos de Wagner, este mismo había hablado personalmente del tema a Nietzsche durante la última conversación mantenida por ellos en Sorrento, en el otoño de 1876. He aquí cómo se refiere Nietzsche a la misma: «Él [Wagner] comenzó a hablar de la ‘sangre del Salvador’, más aún, estuvo toda una hora confesándome los encantos que él conseguía encontrar en la Cena…»<<

[73]. Véase Humano, demasiado humano, aforismo 211 («Aquiles y Homero»).<<

[74]. Véase La gaya ciencia, aforismo 1 («Los maestros de la finalidad del existir»), donde dice: «Los poetas, por ejemplo, han sido siempre los ayudas de cámara de alguna moral».<<

[75]. «Die Milch der frommen Denkart» (La leche del modo devoto de pensar) es un conocido verso de Schiller en Guillermo Tell (acto cuarto, escena tercera; monólogo de Guillermo Tell mientras espera a matar a Geszler); Nietzsche lo parodia aquí añadiendo reichsfromm (devoto del Reich).<<

[76]. George Herwegh (1817-1875). Uno de los más ilustres poetas políticos alemanes de la joven Alemania. Autor del himno Mann der Arbeit, aufgewacht! [¡Hombre del trabajo, despierta!], canto de lucha del movimiento socialista. Mantuvo íntima amistad con Wagner durante la estancia de éste en Zurich. Fue en 1854 cuando Herwegh llamó la atención del músico sobre El mundo como voluntad y representación, de Schopenhauer. En Mi vida (XV, 81-83) describe Wagner de modo apasionado su lectura de la obra.<<

[77]. Nietzsche parodia aquí el conocido lema jesuítico. Ad maiorem Dei gloriam [Para mayor gloria de Dios].<<

[78]. Como es sabido, la definición que Nietzsche ofrece aquí se encuentra, con palabras parecidas, en innumerables pasajes de la Crítica del juicio, de Kant. El lugar más próximo verbalmente se halla en la Observación general que antecede a la «Deducción de los juicios estéticos» (parte primera, libro segundo, pág. 114 de la primera edición): «Schön ist das, was… ohne alles Interesse gefallen müsse» [Bello es lo que… tiene que agradar sin ningún interés].<<

[79]. La frase se encuentra en la obra Rome, Naples et Florence [Roma, Nápoles y Florencia], París, 1854, libro que Nietzsche tenía en su biblioteca.<<

[80]. Es dificil saber a qué pasaje o pasajes de Kant se refiere Nietzsche aquí en concreto. Aparte de las alusiones que aparecen en la Crítica del juicio, véase la Antropología en sentido pragmático, de Kant, parte primera, libro primero, «Del sentido del tacto». La ironía de Nietzsche no deja de ser muy certera.<<

[81]. La página citada por Nietzsche es la de la edición de Frauenstädt (1873). Corresponde al libro III (El mundo como representación, § 38). <<

[82]. Sobre el tema de este parágrafo pueden verse las interesantísimas páginas de Heidegger en su Nietzsche, I, págs. 127-135: Kants Lehre vom Schönen. Ihre Missdeutung dutrch Schopenhauer und Nietzsche [Doctrina de Kant sobre lo bello. Su equivocada interpretación por Schopenhauer y Nietzsche].<<

[83]. La fuente de Nietzsche es en este caso el libro de H. Oldenberg, Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde [Buda. Su vida, su doctrina, su comunidad], Berlín, 1881, que él tenía en su biblioteca.<<

[84]. Nietzsche alude a la noticia dada por Diógenes Laercio en su vida de Heráclito: «Y retirándose al templo de Artemisa, jugaba a los dados con los muchachos».<<

[85]. Nietzsche juega en alemán con las palabras, tan parecidas, Hohlkopf (cabeza vacía), Hohltopf (cazuela vacía).<<

86. La palabra «eféctico», varias veces empleada por Nietzsche a continuación, significa «inhibitorio», «retentivo».<<

[87]. Es, como se sabe, el lema de Tácito (Anales, I, 1) al escribir historia. <<

[88]. Expresión de Ovidio (3 Amores, 4, 17), repetida por Nietzsche en otros muchos lugares. El contexto en Ovidio es: Nitimur in vetitum semper cupimusque regata; sic interdictis imminet aeger aquis [Nos lanzamos siempre hacia lo prohibido y deseamos lo que se nos niega; así el enfermo acecha las aguas prohibidas]. Para Nietzsche llegó a ser casi un lema.<<

[89]. Edición citada. <<

[90]. Véase antes nota 83.<<

[91]. Es el aforismo 18 («La moral del sufrimiento voluntario»). <<

[92]. Aforismo 42 («Procedencia de la vida contemplativa»).<<

[93]. Véase Aurora, aforismo 113 («La aspiración a distinguirse»), donde Nietzsche se refiere también a este rey. Figura en el libro 5 del Ramayana, y la tradición le atribuye el libro III del Rigveda.<<

[94]. Homines bonae volumatis [hombres de buena voluntad]; reminiscencia del Evangelio de Lucas, 2,14: «Gloria a Dios en las alturas y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad».<<

[95]. Véase antes nota 51.<<

[96]. En un fragmento póstumo, del verano-otoño de 1881, escribe Nietzsche: «Acaso las diferencias de temperamento se encuentren condicionadas por la diferente distribución y cantidad de las sales orgánicas más que por ninguna otra cosa. El bilioso tiene demasiado poco sulfato de sodio; al melancólico le faltan fosfato y sulfato de potasio; en los flemáticos hay demasiado poco fosfato de calcio; las naturalezas valerosas tienen un exceso de fosfato de hierro».<<

[97]. Véase Evangelio de Lucas, 10, 42; palabras de Jesús a Marta.<<

[98]. Véase el aforismo 250 de La gaya ciencia, que dice: «Culpa. —Aunque los jueces más perspicaces de las brujas e incluso éstas mismas estaban convencidos de la culpa de la brujería, la culpa, a pesar de todo, no existía. Así ocurre con toda culpa».<<

[99]. Véase Pensamientos, 136.<<

[100]. Miembros de una secta europea parecida a la de los quietistas de Oriente. Para procurarse éxtasis fijaban sus ojos en el ombligo, conteniendo la respiración, y entonces creían ver una luz resplandeciente, la misma que vieron los apóstoles en el Tabor.<<

[101]. Paul Deussen (1845-1919) fue compañero de estudios de Nietzsche en Pforta y en Bonn. Mantuvo con él amistad durante toda su vida. Fue profesor de filosofía en Kiel, y se dio a conocer sobre todo como traductor y expositor de la filosofía india, a la que llegó por influjo de Schopenhauer. A principios de septiembre de 1887 visitó a Nietzsche en Sils-Maria, mientras éste se hallaba redactando La genealogía de la moral, y le regaló su libro, recién publicado, Die Sûtras des Vedánta [Las Sutras del Vedanta], Berlín, 1887, traducido del sánscrito. De él toma Nietzsche las citas indias de este parágrafo.<<

[102]. Incuria sui [descuido de sí] es expresión de Geulincx; la fuente de Nietzsche para este autor es asimismo la citada obra de K. Fischer (véase antes nota 55). En su cuaderno de apuntes Nietzsche había anotado esta cono cida frase de Geulincx (tomada de la pág. 41 del libro de K. Fischer): «Humilitas est incuria sui. Partes humilitatis sum duae: inspectio sui et despectio sui» [La humildad es el descuido de sí. Las partes de la humildad son dos: examen de sí y desprecio de sí].<<

[103]. Sobre el valor de la mentira en Platón pueden verse estos dos pasajes, entre otros muchos: República, 389 b: «Pero también la verdad merece que se la estime sobre todas las cosas. Porque si no nos engañába mos hace un momento, y realmente la mentira es algo que, aunque de nada sirva a los dioses, puede ser útil para los hombres a manera de medicamentos, está claro que una semejante droga debe quedar reservada a los médicos, sin que los particulares puedan tocarla. —Es evidente, dijo. —Si hay, pues, alguien a quien le sea licito faltar a la verdad, serán los gobernantes de la ciudad, que podrán mentir con respecto a sus enemigos o conciudadanos en beneficio de la comunidad, sin que ninguna otra persona esté autorizada a hacerlo» —República, 459 c: «De la mentira y el engaño es posible que hayan de usar muchas veces nuestros gobernantes por el bien de sus gobernados».<<

[104]. Nietzsche tenía en su biblioteca la traducción alemana de la importante obra sobre Byron, titulada Lord Byron's Vermischte Schriften, Briefwechsel und Lebensgeschichte [Escritos varios, epistolario y biografía de Lord Byron], por K. Bulwer, Thomas Moore, Medwin y Dallas. Thomas Moore (1779-1852), poeta y músico irlandés; su obra más divulgada es Melodías irlandesas. Se considera su mejor obra en prosa la Vida de lord Eduardo Flitz-Gerald, así como la biografía de Byron. <<

[105]. W Gwinner (1825-1917) mantuvo relaciones personales con Schopenhauer y fue su primer biógrafo. La primera edición de su biografía llevaba el título Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgang dar gestellt. Ein Blick auf sein Leben, seinen Charakter und seine Lehre [Arthur Schopenhauer, expuesto a base de un trato personal con él. Una mirada a su vida, a su carácter y a su doctrina] (Leipzig, 1862). La segunda edición de esta obra, muy ampliada, con el título de Schopenhauers Leben [Vida de Schopenhauer] apareció en 1878. Las palabras sus savrov hacen referencia al manuscrito dejado por Schopenhauer con ese título. Véase Schopenhauers Gespráche und Selbsigespräche nach der Handschrift εἰς ἑαυτόν [Conversaciones y soliloquios de Schopenhauer según el manuscrito εἰς ἑαυτόν], editado por J. A. Beckert, Berlín, 1898. Como se sabe, εἰς ἑαυτόν es el título de la obra de Marco Aurelio.<<

[106]. A. W Thayer (1817-1897), diplomático y musicólogo americano. Con el fin de escribir su Vida de Beethoven, logró que en 1860 se lo nombrara agregado a la embajada de su país en Viena. Thayer dedicó cuarenta años a esa obra, que sigue dia a día la vida del compositor alemán. <<

[107]. La autobiografía de R. Wagner, titulada Mein Leben [Mi vida], que no se publicó hasta 1911, era ya conocida por Nietzsche desde su época de Basilea. Incluso ayudó a corregir las pruebas de una edición «privada» de doce ejemplares que entonces se hizo.<<

[108]. La obra de J. Janssen a que Nietzsche se refiere se titula Geschichhte des deutschen Volkes seit dem Mittelalter [Historia del pueblo alemán desde la Edad Media], y abarca ocho volúmenes (1878-1894). Es una obra ultramontana, que intenta probar que los causantes de la inquietud general sentida en Alemania en lo siglos XVI y XVII fueron los protestantes. Janssen (1829-1891) se ordenó de sacerdote en 1860, fue miembro de la Cámara de Diputados prusiana en 1875, y fue nombrado por León XIII prelado doméstico y protonotario apostólico.<<

[109]. Leopold von Ranke (1795-1886), historiador alemán, profesor de la Universidad de Berlín. Su mejor obra es Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation [Historia de Alemania en la época de la Reforma Protestante]. Había estudiado en Pforta igual que Nietzsche.<<

[110]. Véase Evangelio de Juan, 18, 36; palabras de Jesús a Pilato.<<

[111]. Nietzsche se refiere a un pasaje de las Conversaciones con Eckermann (14 de febrero de 1830), que dice así: «Hablóme luego Goethe de Gozzi y de su teatro veneciano, en que los actores improvisan, pues no les dan más que el guión de las obras. Opinaba Gozzi que, en fin de cuentas, no había más que unas treinta y seis situaciones dramáticas aplicables al teatro. Schiller creyó siempre que había muchas más; pero lo cierto es que nunca llegó a reunir tantas».<<

[112]. Véase, sin embargo, lo que Nietzsche había dicho en El nacimiento de la tragedia, l: «También en la Edad Media alemana iban rodando de un lugar para otro, cantando y bailando bajo el influjo de esa misma violencia dionisíaca, muchedumbres cada vez mayores: en esos danzantes de San Juan y San Vito reconocemos nosotros los coros báquicos de los griegos, con su prehistoria en Asia Menor, que se remontan hasta Babilonia y hasta los saces orgiásticos».<<

[113]. Frase muy conocida en Alemania y que se atribuye a Lutero, quien la habría dicho el 18 de abril de 1521 en la Dieta de Worms. Con ella parece haber acabado su respuesta a la pregunta de si quería retractarse. Nietzsche la emplea en otros varios pasajes, por ejemplo, en La gaya ciencia, 146, y en Ecce Homo.<<

[114]. Reminiscencia del Apocalipsis, 2, 10.<<

[115]. «Nosotros los que conocemos» es en esta obra una especie de epíteto aplicado por Nietzsche a quienes conocen de verdad la moral. Véanse las primeras líneas del Prólogo…<<

[116]. Reminiscencia de Evangelio de Marcos, 16, 16. El texto alemán (selig machen), con su posibilidad de significar «embobar», tiene un matiz irónico.<<

[117]. Orden de los Asesinos (Assasinen-Orden). Secta de musulmanes ismaelianos, célebre en tiempos de las Cruzadas, cuyos miembros apuñalaban, a la menor señal de su jefe, a aquellos que habían sido designados de antemano. Parece que se exaltaban con haxix, de donde les vino el nombre de haxixinos, posteriormente asesinos.<<

[118]. Véase La gaya ciencia, aforismo 344 («En qué sentido somos nosotros todavía devotos»).<<

[119]. Véase nota anterior. Nietzsche sugiere que se lea el aforismo completo, mucho más largo que la cita anterior, que constituye sólo su parte final. <<

[120]. Los textos de Platón a este respecto, sobre todo en La República, son innumerables.<<

[121]. Nietzsche se refiere al «Ensayo de una autocrítica», que puso al frente de la segunda edición de su libro, cuando éste volvió a publicarse en 1874. En particular, el apartado 2.<<

[122]. La cita de Kant se encuentra en la «Conclusión» de la Crítica de la razón práctica. He aquí el contexto: «Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuen cia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí… El primer espectáculo de una innumerable multitud de mundos aniquila, por decirlo así, mi importancia como criatura animal que tiene que devolver al planeta (un mero punto en el universo) la materia de que fue hecho después de haber sido provisto, por un corto tiempo (no se sabe cómo), de fuerza vital».<<

[123]. Xaver Doudan (1800-1872), escritor francés. Nietzsche tenía en su biblioteca la obra de éste titulada Mélanges et lettres [Miscelánea y cartas], París, 1878.<<

[124]. La palabra «¡Nada!» aparece en castellano en el texto de Nietzsche. <<

[125]. Conocidas palabras iniciales del antiguo himno oficial alemán. Fue compuesta la letra en 1822 por Heinrich Hoffman von Fallersleben (1798-1874), profesor de la Universidad de Breslau (y, por cierto, destituido de su cátedra por el rey cuando publicó en 1842 sus Canciones apolíticas).<<

[126]. Filosofía sankhya: quizá el más antiguo de los grandes sistemas de la filosofía india, fundado por Kapila.<<

[127]. Véase La gaya ciencia, aforismo 357 («Sobre el viejo problema: ¿qué es alemán?»).<<